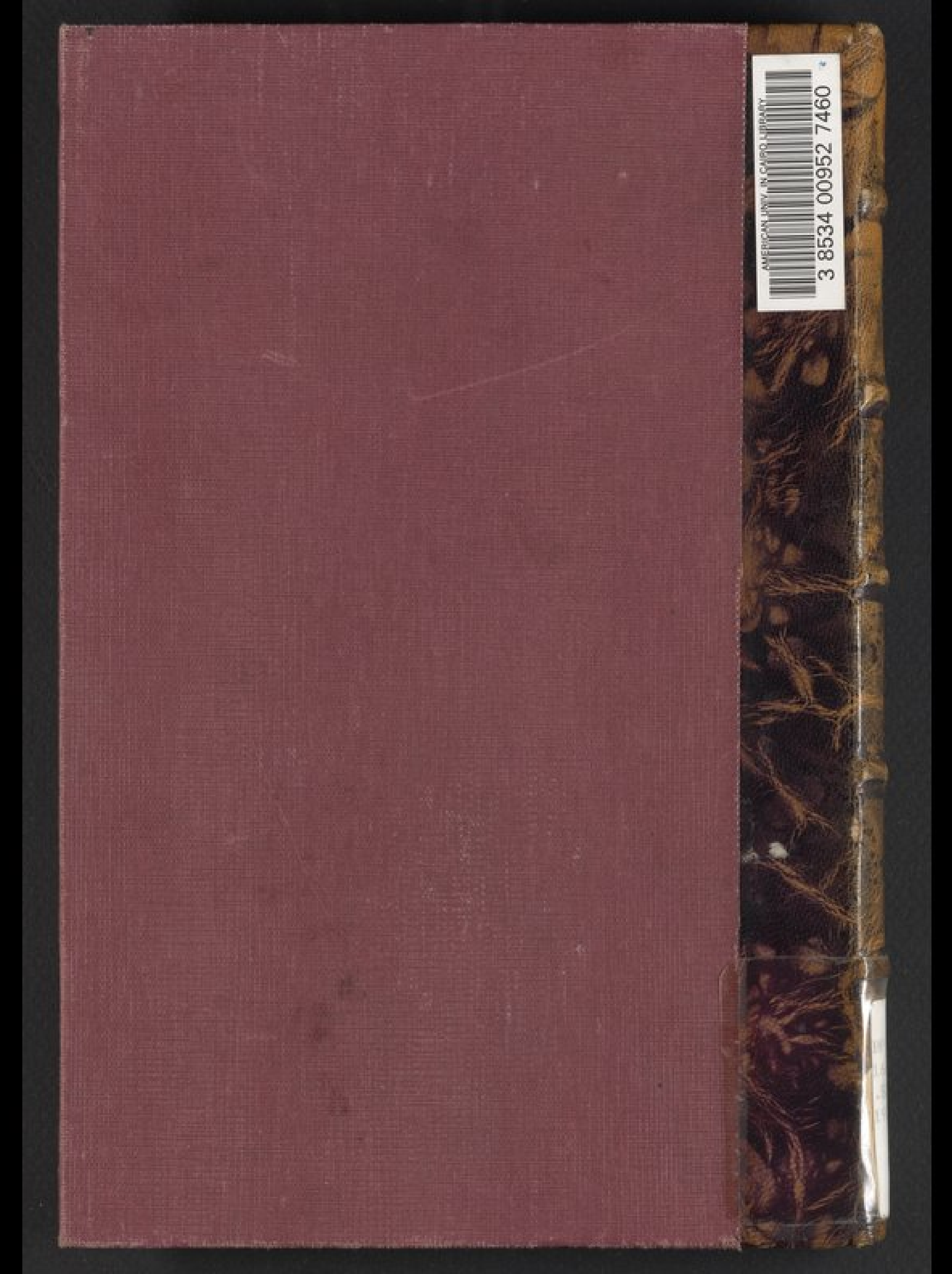
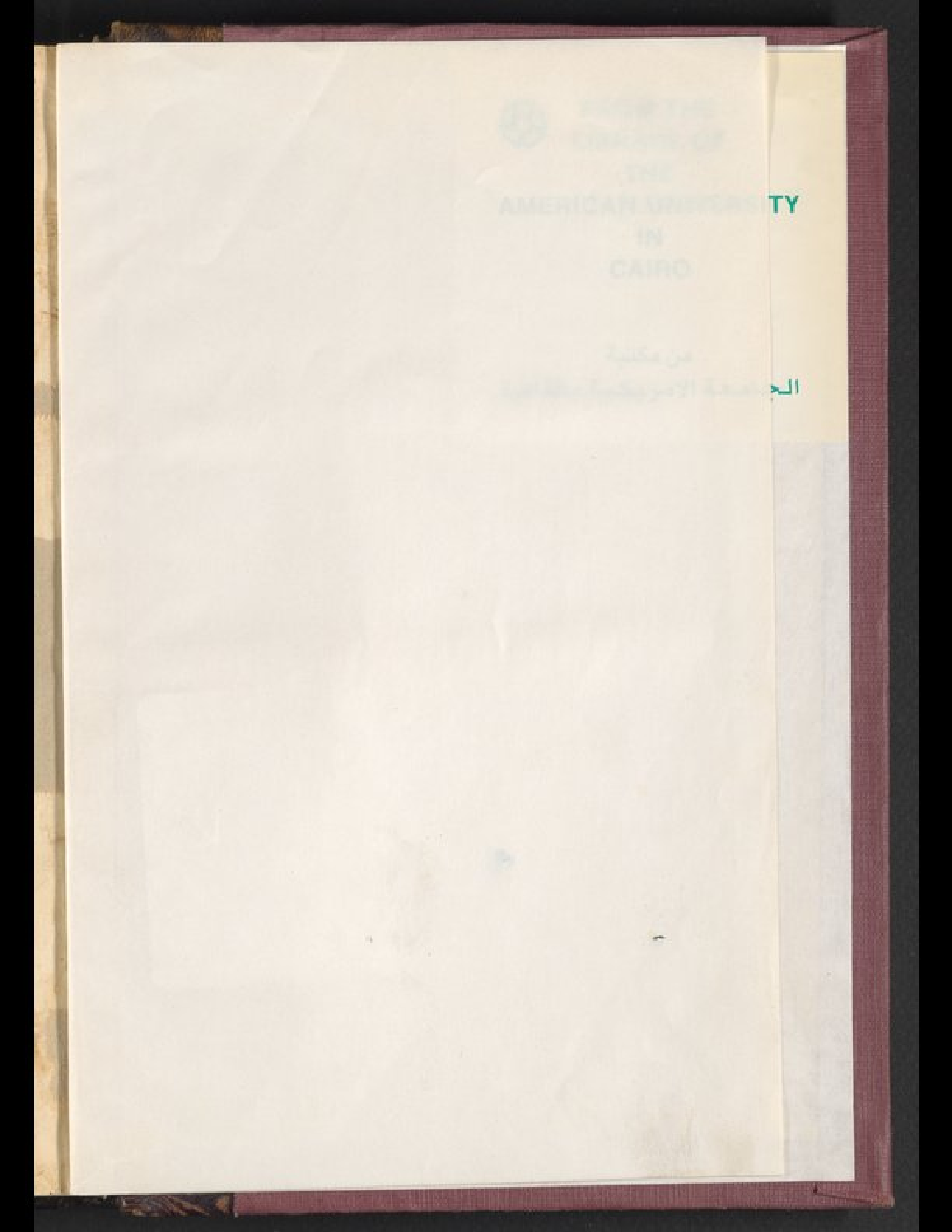



TY

من مباحث أصول الدين
وعلم النفس

موقف البشر
تحت سلطان القدر

بقلم الراجي عفو ربه تعالى

مصطفى صبري

شيخ الاسلام للدولة العثمانية سابقا

المطبعة السلفية ـ ومكتبتها
لصاحبيهما محب الدين الخطيب

الطبعة الاولى

القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ

مباحث الكتاب المهمة

داء التقليد للغرب لم يسلم منه علماء الدين
نظرية دارون وعدم امكان تأليفها مع القرآن .
الرد على مؤلف كتاب (علم القضاء والقدر أو سر تأخر المسلمين) .
واجب الذب عن الايمان بالقدر من غير تأويله بما يشبه انكاره .
لا ينبغي اللجوء الى مذهب المعتزلة للتخلص من تهمة عقيدة القدر التى عزى اليها انحطاط المسلمين
الرد على مايتوهم من سقوط أهمية العمل اذا أومن بالقدر .
الاستدلال بعلم الله الازلى على الجبر وتحقيق ماله وما عليه .
نقد أقوال الشيخ محمد عبده وامام الحرمين وابن قيم الجوزية المائلين الى الاعتزال ، والشيخ محي الدين بن عربى القائل باسناد أفعال العباد الى استعداداتهم غير المخلوقة ، والشيخ الآلوسي الذى تابعه ومشى عليه فى تفسير قوله تعالى (قل فلله الحجة البالغة)، وقول علماء الماتريدية بعدم كون الارادة الجزئية مخلوقة لعدم كونها موجودة ، وقول صدر الشريعة ان الفعل بالمعنى المصدري من الانسان وبالمعنى الحاصل بالمصدر من الله ، وقول العلامة التفتازانى فى تفسير الفعل المذكور فى قولهم « الله خالق افعال العباد » بالمعنى الحاصل بالمصدر ، وقول المفسر أبى السعود فى تأويل قوله تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله) ، وقول فضيلة الشيخ بخيت فى تأويل قوله تعالى المذكور وقوله (وهو القاهر فوق عباده) ، (ولو شاء ربك مافعلوه) ، (فلو شاء لهداكم أجمعين) ، (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) وقوله فى حديث (ان الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة الخ) وقوله بأن تعلق ارادة العبد وقدرته بالفعل الاختيارى لا يحتاج الى خلق جديد بل يكون بمقتضى ذاتيهما ، وقوله فى ترتب خلق الله على كسب الانسان ترتبا عقليا لا عاديا كما هو المشهور ، وقول ابن حزم والخطيب البغدادي فى حديث (احتج آدم وموسى الخ) .
بعض آيات وأحاديث القدر .
تحقيق مسألة الترجيح بلا مرجح .
نقد قول الكلنبوى فى الجواب عن لزوم الايجاب فى أفعاله تعالى على مذهب تعليلها بالحكم والمصالح ، وقوله ردا على الاشعرى « اما ان تصح ارادة شيء من الفاعل المختار

بلا سبب يوجبه فلا يكون الانسان مضطراً فى ارادته أو لايصح الا بسبب موجب فلا يكون الواجب تعالى مختاراً فى أفعاله وفى ارادته » .

تحقيق معنى الجبر المتوسط وتحقيق الفرق بينه وبين الاكراه والجبر المحض .

قولهم (أخفى من كسب الاشعرى) لايصح أن يعد عيبا على مذهبه .

حصة الانسان فى أفعاله على مذهب الماتريدية ليس بأقل منها على مذهب المعتزلة فلا يصح أن يعد مذهب الماتريدية أوسط المذاهب .

مؤازرة الشيعة للمعتزلة متمسكين بقول سيدنا على (ان الله أمر تخييراً ونهى تحذيراً لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها) .

الجواب على قول الصاحب بن عباد فى نصرة المعتزلة .

مسئولية الانسان عن أعماله مع كونه تحت سلطان مشيئة الله .

من هم القدرية ؟ .

آراء فلاسفة الغرب فى الجبر والاختيار واتتقادها .

قول الامام أبى حنيفة فى هداية الله تعالى واضلاله .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هدانا للايمان والاسلام وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله نسأله دوام هدايته ونعوذ به من زوال نعمته والصلاة والسلام على من أرسله الله هدى ورحمة للعالمين سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين .

أما بعد فلما كان القضاء والقدر الإلهيان لايجرى فى الكون إلا حكمهما وليس الإنسان وأفعاله الاختيارية إلا جزءاً من أجزاء الكون فمسألة القضاء والقدر مع مسألة كون الانسان فاعلاً مختاراً مكلفا مسئولا عما فعله أو تركه فى الدنيا والآخرة ، المجموعتان فى قوله تعالى ﴿ ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتُسألُنَّ عما كنتم تعملون ﴾ مما تقاصرت عنه عقول العقلاء باعاً وضاقت به علوم العلماء ذرعا ناهيك أن القدر سر من أسرار الله ومن أجل ذلك افترق العلماء والعقلاء فى أفعال العباد الى مذاهب جرّت بعضهم الى انكار القدر والابتعاد عن معانى النصوص القطعية[1] والبعض الآخر الى مخالفة بداهة العقل[2] وبعضهم الى احداث نظرية ضعيفة لو سلمت لتنزل القدر عن مكانه السرّى الى منزلة مسألة بسيطة مع مافيها من انكار القدر أيضا وإنكار ماشهد به العقل حينما يبتغى أصحابها بين ذلك سبيلا[3] .

---

(١) اشارة الى مذهب المعتزلة (٢) اشارة الى مذهب الجبرية
(٣) اشارة الى ماذهب اليه الماتريدية

وإن خير المذاهب فى مسألة القضاء والقدر ماذهب اليه امام أهل السنة أبو الحسن الاشعرى الذى هو أول من رفع لواء المجاهدة واعتزل عن المعتزلة فأحيي عقيدة صدر الإسلام وخير القرون وقلب علم الكلام الى هيئة غير هيئته التى خاطها عليه المعتزلة والمرجئة والمشبهة ودام مذهبه عمدة عند متكلمى أهل السنة[1] لم تنزله عن مكانه الاسمى مخالفة بعض أصحابه له فى بعض المسائل وكذا مخالفة الامام أبى منصور الماتريدى الذى عاصره وتوفى بعده باحدى عشرة سنة وهو أيضا قدوة فى مذهب أهل السنة بعد الاشعرى ولم يمنع جمهور المتكلمين عن اتباعه فى مسألة أفعال العباد أيضا ماقاله بعضهم واشتهر بينهم كالمثل وهو « أخفى من كسب الاشعرى » لكون قوله أوفق لعقيدة الايمان بالقدر. دام هذا الى أن جاءت أيام تزعزعت عقائد المسلمين واحدة بعد واحدة امام رقى الامم الغربية فى الصنائع وعلوم المادة فمنذ تلك الايام النحسات أخذت عقيدة الايمان بالقدر تتهم بكونها سائقة لمعتقديها الى الكسل والتقاعد عن السعى والعمل وسببا لتأخر المسلمين فى حلبة الحياة الدنيا ومن هاب الكلام ضد الايمان بالقدر هان له تحميل التهمة على مذهب الاشعرى فى مسألة افعال العباد وأراد تقوية مذهب الماتريدية أو المصير الى مذهب المعتزلة وفاته أن الايمان بالقدر من الامور المأمور بها فى الإسلام والترجيح بين المذاهب فى أفعال العباد يجب أن يوزن بميزان المراعاة للايمان بالقدر والمطابقة للحق .

ومن العجب أن عقيدة الايمان بالقدر التى أصبحت مضغة فى أفواه

---

(١) قال القاضى ابو بكر الباقلانى مقدم أهل السنة « افضل احوالى انى افهم الشيخ أبى الحسن » (حاشية ابن أبى شريف على شرح العقائد النسفية)

الناس يتكلم ضدها من يعرفها ومن لا يعرفها فيتهمون بها المسلمين و يشاركهم في الاتهام كثير من المسلمين أنفسهم و يوجد فى المشتركين كثير ممن انتصب للارشاد والمجاهدة فى سبيل الاسلام ولم أر حتى من الذين امتازوا باليقظة و بعد النظر منهم من تيقظ لدخول فكرة اتهام المسلمين بعقيدة القضاء والقدر فيهم من أعدائهم الغربيين غير الآلين جهدهم فى توهين عقائدهم الدينية ولا شك أن شر الافكار الدخيلة أخفاها دخولا كما أن أكبر الأعداء أخفاهم معاداة وداء التقليد للغرب الذى غدا آخر الادواء التى أصيب بها المسلمون وأشدها تعجيلا لموتهم لا يعدله فى الشدة والخسارة داء الأفرنج (الزهرى)، قد تسرب فى الذين تولوا علاج المرض من حيث لا يشعرون فضلا عن جيوش البالغين منه الى حد النزع فقد وقع ان رجال الدين بعصر استخفوا بعضرة لبس القبعة الافرنجية وعدوه على الاكثر جناية على القومية لا على الإسلام ومن عده جناية عليه تراوح فى حكمه بين التحريم والكراهة وكلهم أخرجوا التشبه بالكفار من علامات الكفر بالرغم من مناداة الاسلام بأن من تشبه بقوم فهو منهم فكأنهم رأوا تعبير القوم فظنوه حديث القومية لا حديث الاسلام وقد وقع أن الشعور القومى ترقى فى العرب وغلب الشعور الاسلامى ولذا لم يشق على علمائهم وكتابهم ما نزل على التركى المسلم من اضطهاد الابعاد عن الاسلام . ولم يشغل حاله بالهم — ولا يزال — حق الشغل . كل ذلك من تقليد الغرب الذى عمت بلواه فصار بعض المقلدين يقلد ولا يتنبه لموقفه وصار بعض من ينكر التقليد و يأمره واجبه بانكاره يقع تحت تأثير المقلد ولا يشعر ومن هنا راجت بدعة المجاذبة لمعانى آيات القرآن حتى تخرج من حدودها والناس مجبولون على حب الابتداع والتجديد كما

يقول المثل المشهور « لكل جديد لذة » وقد استدل بعض الافاضل المعاصرين بقوله ﷺ « ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » على أن التجديد مرغوب فيه فى دين الاسلام وفيه – مع كون المعنى الذى يقصده العصريون من التجديد لا يتحد مع التجديد المذكور فى الحديث – أن الإسلام لم يمدح التجديد فى الدين قدر ماذم البدعة فيه وحذر منها حيث قال بملء فيه (كل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار) .

على أن أكثر مارأينا من التجديد فانما العامل فيه التقليد وكم فرق بين التقليد والتجديد كما أن كثيراً من تفسير الآيات الذى يقع بدافع التجديد فاسم التغيير أجدر به من التفسير وما قولك فى ادعاء أن القرآن لا يمنع نظرية (دارون) الشائعة فى مصر شيوعا مدهشاً القائلة بكون القرد أبا البشر والمدعى يستند الى عدم كون النفس الواحدة فى قوله تعالى فى أول سورة النساء (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة) نصاً فى أبينا آدم عليه السلام وفيه أن قوله تعالى بعده (وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيراً ونساء) يدل دلالة قطعية على أن المراد من (نفس واحدة) سيدنا آدم إذ لا احتمال لكون المعنى أن الله تعالى خلقنا من قرد واحد وخلق منه زوجه وبث منهما رجالا كثيراً ونساء .

بل نقول إن تطبيق نظرية النشوء والارتقاء على الانسان والقول باشتقاق البشر من القرود لا يأتلف قطعاً مع خلقهم من نفس واحدة أيا كانت النفس الواحدة إذ ليس معنى تطبيق تلك النظرية على البشر أن يشتق انسان واحد من قرد واحد ثم ينتشر منه الناس فيرجعوا الى أصل واحد هو نفس المشتق الواحدة أو نفس المشتق منه الواحدة بل أساس نظريتهم يأبى رجوع أصل

الأنواع الى الواحد الشخصى كما يظهر من مراجعة كتبهم والآية تأبى تلك النظرية بمجرد تعبير نفس واحدة عن الأصل الذى خلق منه البشر كائنا ما كان المراد من تلك النفس الواحدة فقول القائل : « ان النفس الواحدة في الآية لاتنص على آدم » لايجديه لأنه إن لم تنص عليه فلاشك فى نصها على نفس واحدة فان كانت هى عبارة عن سيدنا آدم فهو خلاف المفروض عند القائل وإن كانت عبارة عن قرد واحد فهو خلاف نظرية النشوء والارتقاء فكما لاتأتلف تلك النظرية مع كون آدم أبا البشر وكون الناس كلهم بنى آدم على ماهو المعروف عند المليين والموافق لتعبير القرآن (يابنى آدم) ، لاتأتلف برجوعهم الى أصل واحد شخصى ولو كان ذلك الواحد الشخصى قرداً .

هذا مع مافى الآيات الأخر من التصريح بخلق آدم من تراب وخلقه من غير أب وأم كقوله (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) وقوله تعالى (إذ قال ربك للملائكة انى خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين) أصرح فى الدلالة على أن الله تعالى خلق أبانا آدم من طين ولم يتخلل بين خلقه وبين أمره الملائكة بالسجود له إلا تسوية طينه ونفخ الروح فيه فلو سبق له دور القرد لكان بعد نفخ الروح فى طينه المسوى وعندئذ أمر الملائكة بأن يسجدوا له فهل سجدوا له وهو قرد ؟

ثم لامعنى لقولهم « ان نظرية النشوء والارتقاء لم تثبت بعد بدليل قطعى ولا ضرورة فى تأويل النصوص القرآنية إلا بعد ثبوت تلك النظرية » إذ لا امكان لتأويل النصوص حتى يتأهبوا له على تقدير ثبوت تلك النظرية فما نطق به القرآن من خلق النـاس من نفس واحدة وخلق زوجها منها وبث



بنى آدم منهما رجالا ونساء وخلق آدم من طين وأمر الملائكة بالسجود له عقب تسوية بدنه ونفخ الروح فيه وتمثيل خلق سيدنا عيسى من غير أب بخلق آدم ، كل ذلك يمنع نظرية تطور الانسان وتحدره من القرود ويمنع احتمال ثبوت تلك النظرية ويجعل حديث تأليف امكان القرآن معها على تقدير ثبوتها حديث خرافة ومما يؤسف له أن رجال الدين المسيحى نفوا احتمال نشأة الانسان من القرد بتاتاً وكفروا من قال به بحجة أنه مخالف لما جاء فى التوراة ولم يبت بعض علماء الاسلام المتأخرين بنفى ذلك الاحتمال مع أنى لا أظن أن مخالفتها للتوراة أشد من مخالفتها للقرآن فكأنهم لايثقون بما جاء فى القرآن ثقة رجال الدين المسيحى بما جاء في التوراة ولو سمع (دارون) أن من علماء الاسلام من يدعون امكان تأليف القرآن مع نظريته مجاملة لعلماء الغرب وإيناساً لهم بكتاب الاسلام وعلم آيات القرآن لضحك من عقولهم بدلا من أن يستأنس بكتابهم وضحك من إيمانهم بكتابهم وهل يجدر بأى عالم من علماء الاسلام أن يؤمن باحتمال ثبوت نظرية تطور الانسان من القرد بعد نفى كتاب الله ذاك الاحتمال ويجعل إيمانه بها أساساً لايمانه بالكتاب فيحرف الكلم عن معناه أو على الاقل يتأهب له ؟

هذا مافى القرآن وهو حسبي دليلا قاطعاً بنفى نظرية التطور فى الانسان التى لم تثبت بعد ونفى احتمال ثبوتها فى يوم من الأيام مع أن علماء النفس الغربيين قالوا « إن الفرق بين الانسان والحيوان ماهو بفرق ناشئ عن الاختلاف فى الدرجة بل هو فرق ناشئ عن الاختلاف فى الماهية والطبيعة فمهما كان التناسب بين الانسان والحيوان فى الشكل الآلى — حتى ولو زاد على ما كان — فبين الذهن الانسانى والحيوانى حاجز لايجتاز » وهذا

بنصه كلام (جورج ل . فونس جريو) الفرنسى صاحب كتاب مبادىء الفلسفة ـ الذى ترجم الاستاذ العلامة احمد نعيم بك التركى القسم الاول منه وهو مختص بعلم النفس ـ فكيف يسلّم علماء الاسلام باحتمال اجتياز ذاك الحاجز واجتياز الحاجز القرآنى الذى هو أمنع منه وما أحسن قوله عن تناسب الانسان والحيوان فى التشكل الآلى : « حتى ولو زاد على ما كان » وإنى متعجب من سخافة عقلية الذين ينتظرون من المستقبل اكتشاف جثة أو جمجمة أثرية تتم بها حلقات الاتصال بين الانسان والقرود لان كل ما اكتشف منها وما يكتشف لايتعدى وراء التناسب فى التشكل الآلى وهو لايثبت مطلبهم منطقياً لأن آخر مايمتاز به الانسان عن الحيوان وهوالنفس الناطقة على التعبير القديم أمر معنوى لامكان له فى الآلات والأعضاء المحسوسة .

فآخر ما يكتشف ويقال عنه أنه الشكل المنشود يحتمل أن يكون أشبه انسان بالقرد أو أشبه قرد بالانسان فى الشكل الآلى فقط ولايكون واسطة اتصال وانتقال بينهما وإذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال ومنه يعلم أن باب الاستدلال الذى يحصل به القطع بثبوت تلك النظرية من طريق الحفريات والاكتشافات الاثرية المنتظرة مقفل قطعاً ومنه يعلم أيضاً أن العلوم المادية المبنية على التجارب والتى يسمونها علوما مثبتة ويعتبرون العلوم غيرها كأنها غير المثبتة ومقتضاه أنها المفيدة لليقين لاغيرها فليست كما يدّعون من القوة وليس غيرها كما يزعمون من الضعف بل النتيجة فى مسألة أى علم تابعة لاستقامة منطق المستنتج وسقامته وليس للمادة لسان ينطق بكل حقيقة إن لم يكن لك عقل يدرك ماتستنطقها به .

وكنت حينما كنت فى بلادى ناقشت أكبر كتاب الترك وأميرهم فى

مسألة تعدد الزوجات وكان مناظرى قد أنكر حتى فائدته فى تكثير النسل فقلت له أليس من البديهى تولد الأولاد الكثيرة من الأمهات الكثيرات فكان جوابه أن الاحصاآت لاتُرى ازدياد النفوس فى بلاد يجرى فيها تعدد الزوجات بل ترى انتقاصها بالعكس والاحصاء لايخطىء أبداً فى حين أن المنطق قد يخطىء ثم انتقل الكلام الى الموازنة بين المنطق والاحصاء وإلى أن أيهما أحق بالاستناد فقلت ان الاحصاء يمكن أن يرى تعدد الزوجات فى بلدة ويرى معه انتقاص النفوس فيها من يوم الى يوم ولا يقدر الاحصاء على أن يفهم التلازم بين الأمرين أعنى أن هذا نشأ من ذاك فيمكن أن تكون هناك أسباب أخر توجب الانتقاص والذى يفهم وجود التلازم وعدمه بين الشيئين ويحكم به هو المنطق وهو يستخدم الاحصاء وغيره ويستعمله استعمال الأدوات والحاكم الفاهم هو المنطق ولولاه لما أفاد الاحصاء والتجارب أى شىء.

وجدُّ القول أن ليست نظرية أسخف ولا أبعد إلى الذوق السليم من النظرية القائلة بالقرابة النسبية بين الانسان المخلوق فى أحسن تقويم وبين القرد الذى هو أقبح أنواع الحيوان وأقذرها وهى حقارة للانسانية أخزى الله الجيل الحديث بادعائها لنفسه قبل وقوع ادعاء القرابة من جانب القرود مع كونهم (لنقل كذا) أحق به لتقدمهم فى العراقة وإنى أعتذر الى القارىء من دخول هذه المسألة فى مقدمة الكتاب الذى خصصته لتحقيق مسألة القدر مع أنه ليس من دأبى أن أخلط بالكتاب شيئاً من غير موضوعه ولكنى أردت أن أذكر مثالا لمبلغ ما ألقاه سيل التقليد الغربى فى مجاريه من حماة العقليات الخاطئة التى من جملتها ومن جنسها الاستهتار الاخير بانكار القدر

وحاصل العذر شدة تعلق هذه المسألة بسبب تأليف الكتاب .

وإذا عدنا الى ما نحن بصدده فانى اطلعت بعد مجيئى الى مصر على رسالة ذات ثلاثة أجزاء ادعى كاتبها أنه وضع علماً جديداً وأسمى رسالته (علم القضاء والقدر أو سر تأخر المسلمين) فنسب جميع أهل المذاهب فى مسألة أفعال العباد وجميع العلماء المتكلمين فيها القائلين بالقدر من خلفهم وسلفهم إلى الضلال بل إلى الكفر واستشهد بقول مؤلف فرنساوى « إن الديانة المحمدية جذام فشا بين الناس وأخذ يفتك فيهم فتكا ذريعاً بل هى مرض مريع وشلل عام وجنون ذهولى يبعث الانسان على الخمول والكسل » ص ٤٤ من علم القضاء والقدر وقال واضع هذا العلم فى ص ٥٧ « إن المنتقد الخبير إذا نظر على يمينه وحول بصره الى الامم التى لا تدين بالاسلام لرآى منهم إقداما ونشاطا يحير الألباب بما يظهرونه من آيات الله ونعمه المدفونة فى العالم من كل اختراع جديد وكشف مهم ولما حصر الجمعيات الخيرية المتعددة فى بلادهم والشركات الكبرى والاحتفالات بالمعارض والصناعات والتبرعات الهائلة من كرام المحسنين لخير الوطن والرفق بالايتام والفقراء والأموال الخيرية لانشاء الأساطيل وغيرها مما لا يعد ولا يحصيه العقل والفكر مما يدل على الحياة الجميلة العالية حتى صارت هذه الامم أبهج من نور الشمس بعلومها وقوتها واجتهادها وسهرها على ماينفعهم فى جميع أمورهم وكادوا يبتلعون الارض وما عليها من نعم وخيرات ومنافع عديدة ولعل سبب ذلك عدم تشرب قلوبهم بعقيدة القدر مقلوبة كما تشربها المسلمون وان كانت هذه العقيدة مبحث كثير من علماء جميع الامم فاذا حول بصره الى الجهة الأخرى ونظر الى الامم الاسلامية على اختلافها لرأى الانقسام والتباغض

والتحاسد والجهل والتأخر على أكثرهم ولعلم أن الجميع فى مرض صار مزمنا يعز شفاؤه ويكاد الانسان ييأس من وجود دواء لشفائه وسببه فى الغالب الخمول الناتج من فهم القضاء والقدر مقلوبا » .

وليس عند واضع علم القضاء والقدر قدر يتقدم فى علم الله على أفعال الانسان وانما الاقدار الآلهية للانسان نتيجة لجهوده الاختيارية والله تعالى عما يقول الرجل علواً كبيراً لايعلم من عبده فى الأزل إلا كونه مختاراً فى أفعاله ولا يعلم قبل أن خلقه وفعل هو مافعله من خير أو شر أو نفع أو ضر ماذا يفعله باختياره مما يمكنه أن يفعله ولو علم كان الانسان غير مختار والقول بعلم الله القديم المتعلق بأفعال العباد حسبما تقع منهم « كفر صراح » عنده وقد صرح بكفره اللازم لنسبة الجهل الى الله تعالى عن ذلك فى غير موضع من كتابه وهو لايعده جهلا مدعياً أن له تعالى فى الأزل علمين متضادين عن كل مايحتمل أن يفعله الانسان وان لايفعله فان فعله ظهر علمه المتعلق بوقوعه وغاب علمه المتعلق بعدم وقوعه وان لم يفعله ظهر علمه المتعلق بعدم وقوعه وغاب علمه بخلافه وهذا معنى كون الله (عالم الغيب والشهادة) عنده ومدعياً أيضاً أن القول بعلمين لله أفضل من القول بعلم واحد قال فى ص ٤٣ من الجزء الثانى « وهل فرض سعة علم الله من الجهتين ايمانا وكفراً لكل انسان أفضل أم تضييقه وفرض العلم من جهة واحدة أفضل مع علمك بقوله تعالى (وسع ربى كل شىء علما) ثم قال « ومنها تعلم أنه كتب له فى أم الكتاب خطين متضادين من العلم علم لايمانه وعلم لكفره وموت على الكفر بحوادثه المنوعة وأراد سبحانه أن يكون مخيراً بين وقوع أحدهما لنفسه ولحريته فان اختار الموت على الكفر فقد محا الله مايجانبه مما كان مكتوبا له من الموت على الايمان أيضاً

باختياره ولذا كان علمه تعالى باختيار الانسان بعد وقوع الاختيار نفسه لاقبل الاختيار لانه لو كان قبله ما كان اختياراً مطلقا ولذا قضى الله بحق وقدر أن يكون رقيباً على كل انسان مراقبة شديدة لهذا العلم بما يختار وليكتب ماله وما عليه بعدل وحق » .

وفى زعمه أن قوله تعالى ﴿ ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين ﴾ دليل على أن الله تعالى لايعلم الصادقين من عباده والكاذبين قبل فتنتهم وتجربتهم ومثله قوله تعالى ﴿ وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ﴾ وقوله ﴿ وليعلم الذين نافقوا ﴾ وقوله ﴿ ثم بعثناهم لنعلمَ أى الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا ﴾ [وان لم يذكرها][1] وقوله ﴿ إن الله كان عليكم رقيبا ﴾ وقوله ﴿ مايلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ﴾ وقوله ﴿ وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ماتفعلون ﴾ وعنده أيضاً أن لله تعالى علمين متضادين بايمان الانبياء والملائكة وكفرهم قبل خلقهم ووقوع ماوقع منهم بل وبعبادة كل مخلوق من الحيوان والنبات والسماء والارض وعصيانها وايمانها وكفرها فان آمنت وأطاعت يظهر علم الله بايمانها وطاعتها ويخفى علمه بكفرها وعصيانها

وفى زعمه أن فى قوله تعالى ﴿ فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا

---

(١) والرجل لايتفطن فى أول ماقرأ هذه الآيات أنها ليست على ظاهرها لعدم تمييز ماجاز بشأن الله تعالى عنده عما لم يجز وعدم معرفة مسلك أهل التفسير فى مثل تلك الآيات فاستحالة معنى التجربة والاختبار فى شأنه تعالى لاستلزامه الجهل السابق تكون قرينة مانعة عن كون تلك الآيات على حقيقتها فمعناها أن الله تعالى يعامل عباده معاملة من يختبرهم ويريد أن يعلم ماهم يعملون وان كان عالما به من دون حاجة الى اختبارهم فالكلام مبنى على التشبيه والتمثيل وفائدته بيان شدة رقابته تعالى على عباده فكأنه يختبرهم ليعلم أحوالهم لان المختبر أشد اهتماما بحال من يختبره من الخبير وهذا ما أختاره فى توجيه تلك الآيات وللمفسرين وجوه أخر لاتستبين فيها نكتة العدول عن الحقيقة والتعبير بما يحتاج الى التأويل لاستلزامه الجهل المحال فى حقه تعالى .

طائعين ﴾ دلالة عليه ولو كان الله يعلم عنهما الايمان وحده من غير كفر أو عصيان ما كان هناك ضرورة لذكر قوله ﴿ أو كرها ﴾ فالله تعالى عنده لايعلم قبل خلق السموات والأرض هل تطيعان أمره التكويني أم لا ومعناه أنه لايعلم قبل خلقهما انه قادر على أن يخلقهما .

وكل مزاعم الرجل جهل بالله تعالى وآياته ليست وراءه جهالة وضلالة وهو لايعلم أنه لا يكون علمان متضادان يتعلق أحدهما بوقوع شيء والآخر بعدم وقوعه وليس من شأن العلم الذي يعرّفه العلماء بأنه «صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض» أن يتعلق بكلا الجانبين من الوقوع واللاوقوع لأنه يعني اجتماع النقيضين الذي هو أشهر مثال للمحال إذ العلم لا يكون إلا بالجزم والايقان وهو لايتعلق إلا بجانب واحد وما يزعمه علمين بالجانبين عبارة عن الشك والتردد بينهما ولا يكون الشك المتساوي طرفاه بل ولا الظن الراجح طرفه من العلم في شيء وإنما الشك والتردد بين وقوع شيء وعدم وقوعه جهل بسيط بحال الشيء والقول بسعة علم الله بفضل هذا الجهل لكونه علمين حيال علم واحد من سعة جهل القائل يخيل اليه الوسعة الكامنة في الجهل لكونه دائراً بين أمرين من الايجاب والسلب سعةَ العلم والله تعالى قال عن نفسه ﴿ وسع كل شيء علما ﴾ ولم يقل وسعه جهلا ومن عجيب البلادة المنضمة الى جهالة الرجل أنه ينفي علم الله بحال عبده قبل خلقه ويصرح بقوله لا يعلم ثم يقول إنه يعلم عنه علمين فكأن عدم العلم علمان !!

والرجل يجهل البديهيات الأولية ويجهل جهله ثم يجهّل جميع علماء الاسلام ويضللهم ويخص بالذكر منهم الشيخ محمد عبده لاعترافه بسر القدر الذي لايصل الى حله العقول وشيخ الاسلام ابراهيم الباجوري شارح جوهرة

التوحيد وابن غانم المقدسى وشيخ الاسلام ابن تيمية وحجة الاسلام الغزالى والامام أبا الحسن الاشعرى لقولهم بالجبر والحكيم ابن الرشد لقوله « وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية وذلك اذا تؤمل دلائل السمع فى ذلك وُجدت متعارضة وكذلك حجج العقول » وهو يرى فى زماننا قوة الأمم غير المسلمة الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا فيجلهم وضعف المسلمين فيزدريهم ويستهين بعلمائهم وأئمتهم ويجهلهم بل يجهل الله عز وجل ويسند تأخر الأمم الاسلامية الى إيمانهم بالقدر ومن أين يدرى الجاهل أن الايمان بالقدر من أعظم منابع القوة لا الضعف ولم يتنبه لخطأه فى سوء الظن بهذا الايمان من المسلمين مع قوله « وان كانت هذه العقيدة مبحث كثير من علماء جميع الأمم » فكيف لم تؤخر أولئك الأمم كثرة علمائهم الباحثين فيها .

أما قوله عن عقيدة المسلمين وعلمائهم فى القدر إنها عقيدة مقلوبة وصحيحها أن يكون الانسان حاكما على القدر لا العكس فمن زعمه الباطل ولا يبقى معنى للقدر اذا كان كما توهمه تابعاً لحركات الانسان غير متبوع ولا تبقى له قيمة أن يكون مبحث العلماء من كل أمة والرجل يغيب عنه أن السبب الحقيقى لتأخر المسلمين منذ زمان فساد أخلاقهم وضعف إيمانهم بالقدر وقوة جهلهم الذى أقام الرجل فيه من نفسه مثالا لهم عظيما ومن جملة الاسباب عدم وقوف كل أحد منهم عند حده فيتدخل بعلوم من لا صلة له بها ولا يتركها لعلمائها ولا سيما العلوم الدينية التى أصبح حماها عرضة للناس يدخله من يشاء ويركض برجله فى طوله وعرضه من غير حاجة الى استئهال له وقضاء عمر فى دراسته فى حين أن الغرب آمن بنظام الاخصاء وأسس بنيان رقيه عليه ومن لم يبال بهذا النظام ورط نفسه ولا يوضع حد لما يقع فيه من

الاخطاء كما وقع الرجل .

وهذا علم النفس المترقى فى الغرب يرى علماؤه أن الانسان مسير لامخير قال الاستاذ حسين رمزى أستاذ علم النفس بالجامعة المصرية فى محاضراته التى نشرتها مجلة القضاء الشرعى :

« تقضى المصلحة علينا فى كثير من الاحايين بالوصول فى بعض المسائل النفسية الى جواب معين نعتقد أنه يوافق مصلحة لنا بدلا من الوصول الى الحقائق فنحن نريد أن نحكم فى مشكل الارادة بأن الانسان مخير لامسير مثلا وهذه الحالة عاقت سير العلم ولاتزال تعوقه لارتباطها بمذاهب المسئولية الشرعية والقانونية والخلقية ، إلا أن من واجب علم النفس أن لايلتفت الى الفائدة ، فالحقيقة العلمية محبوبة لذاتها وهى الغاية التى تسعى الانسانية للوصول اليها وليس للعلم أن يتحول عنها أصلا فان قال عالم الاخلاق والقانونى والشرعى بوجود الارادة فعالم النفس لايستسلم الى هذا القول بل يتحتم عليه أن يبحث الموضوع مجرداً من كل غاية (ومن كل حكم سابق) إلا غاية واحدة هى البحث عن الحقيقة وان قال الدين ان نفى وجود الارادة يؤدى الى نسبة الظلم لله عز وجل وأن اثبات وجود الارادة يؤدى الى نسبة العجز لله تعالى وأن الله سبحانه وتعالى منزه عن الظلم والعجز فالعالم النفسى لايقرر إلا نظريات نفسية علمية ولايقرر حكما علمياً إلا متى تثبت من الحقيقة لقد أظهر دارسو الارادة فى بادىء الأمر وبتأثير النظرية الميكانيكيــة أن الانســان مجرد جرثومة حية تحمل أثناء تكوينها ونموها عن طريق الوراثة آثار الاجيال الماضية مابين صفات طبيعية ومرضية وأن هذه الجرثومة تنشأ خاضعة لتأثير بيئة طبيعية مرتبطة بظروف اجتماعية منها الغنى والفقر والجهل والعلم والحالة

الادبية و المدنية . . . الخ فالانسان مسير لامخير وهـذه النظرية ذاعت فى شكل حكم علمى بتأثير أنصار النظرية الميكانيكية وأخـذ بعض المشرعين فى سن قوانين على أساس غير أساس حرية الارادة »

وهنا أسأل صاحب (علم القضاء والقدر) المعجب بحال الامم الغربية هل يكون قول علمائهم النفسيين بنفى وجود ارادة الانسان قاضياً على رقيهم ونشاطهم وجداً يفتك فيهم وشللا عاما وهل يبرز فيهم من ينادى بمنع أولئك العلماء من مواصلة بحوثهم العلميـة وقاية لأمتهم من الشلل والـكسل كما فعل هذا الرجل و نادى بجهله فى تجهيل علماء الاسلام وتضليلهم مع أن علماء الاسلام لم يغالوا فى قولهم بالقدر الى أن ينفوا ارادة الانسان ويقولوا بلزوم نسبة العجز لله تعالى من إثبات الارادة للانسـان و انى أقول ان الانسان مسير ومخير لامسير فقط كما قال علماء النفس فليسمع الذين يعملون بدافع التجديد الناشىء عن التقليد ويحملون على علمائنا القائلين فى مسألة القضاء والقدر بالجبر المتوسط ، قولَ علماء النفس الغربيين وعلى الاقل قول بعض منهم بالجبر المحض وليخففوا من غلوائهم [1]

أما إسناد الجهل الى الله تعالى فى سبيـل الفرار من الجبر فأمر لم يخطر ببال الفارين من أهل المذاهب وما يدرى الرجل أن الجبر الناشىء من علم

---

(١) ولا يظن بنا من الاستدلال بقول علماء النفس الغربيين انا نأخذ آراءهم بعينها كما عرفناه من مفتونى الشرق بهم فربما يكون قولهم ذاك فرع القول بالطبيعة وكون الانسان مسيراً تحت العوامل الطبيعية وفرق عظيم بين القول بكونه مسيراً تحت تلك العوامل وبين القول بكونه مسيراً تحت مشيئة الله ومما يؤيد الثانى ويابى الاول انا نرى أخوين لابوين ورثا دما واحدا وتربيا فى بيئة واحدة وتعلما فى مدرسة واحدة وحف بأحدهما ما يحف بالآخر من الظروف الادبية والمدنية ثم اختلفا وتباينا فى السيرة والعمل

الله الازلى تدارکه العلماء الذين لم يعبأ هو بهم وقد تقاصر فهمه عن إحاطته حتى عبر عنه ببدعة الانكشاف وسيجىء تحقيقه فى محله .

وكأنى بالقارئ يعنفنى على طول اهتمامى بأضاليل الرجل الساقطة بنفسها عند أولى النهى فى صدر الكتاب وعدم تأخيرها على الاقل الى صف الذين انتقدت آراءهم فى الكتاب لكنى تكلمت فى الكتاب مع العلماء وناقشتهم لا الجهلاء و إنما قصدى فى المقدمة لفت النظر الى سوء حظ مسألة القدر وحد اختلاط الحابل فيها بالنابل ومعاناة العلم والعالم من الجاهل وحد مابمصر من المضحكات المبكيات وأنواع الغارة الشعواء على علم الدين بين ظهرانى العلماء وقد تحداهم الرجل وادعى فى كتابه إلزام شيخين ناظرهما وأقنعهما بدعواه الطويلة العريضة فى تضليل عقيدة الاسلام بالقدر ولم أكن أتكلم عنه فى كتابى وأعيره قيمة الكلام عليه ولو بهذه النبذة الاجمالية لو لم أجد بين شكاياته عن عقيدة القدر الاسلامية وبين شكاية من يجب الاهتمام بكلامه مشابهة ما .

وقد وقع بُعَيْدَ هذه الرزية الجاهلية أن ألقيتْ فى قاعة جمعية الهداية الاسلامية بالقاهرة محاضرة فى القضاء والقدر للعلامة الكبير صاحب الفضيلة الشيخ محمد بخيت المطيعى مفتى الديار المصرية سابقا وأستاذ الاساتذة بها ، وربما يخيل للواقفين على انتشار كتاب الجاهل الجرىء المار ذكره أن دافع محاضرة فضيلة الشيخ الرد عليه وعلى ما كاد يرتكز فى أذهان العصريين من سوء الظن بعقيدة القدر القديمة الاسلامية وإنى رأيت المحاضرة فى مجلة الجمعية المشار اليها الغراء وأنا إذ ذاك مقيم بالتراكيا الغربية اليونانية حيث يسكن بها المسلمون الاتراك فعنيت بقراءتها رجاء أن أجد فيها الشفاء والوفاء

بحق النقطتين الهامتين: حل مشكلة المسألة التى لايزال غموضها مثلا سائراً فى ألسنة العلماء والعقلاء وإزالة التهمة عن الايمان بالقدر المأثور فى الاسلام التى وجهها اليه أعداؤه الحديثة وأرادوا تشويه وجهه بها عند ضعفاء العقول لكن الشيخ بنى الأمر على مذهب الماتريدية القائلين بكون الانسان مختارا فى تعلق إرادته بأفعاله الذين يعبرون عنه بالارادة الجزئية وستعرف أن هذا القول لايسلم لهم ولا يستقيم مذهبهم مع الايمان بالقدر. فلم يأت ببيان شاف من هذه الناحية ومن الناحية الاخرى درست إنحاءه باللوائم على الذين قال « التبس عليهم معنى القضاء والقدر ومراد الشارع منهما ومن الآيات والاحاديث الدالة عليها فجهلوا حقيقة التشريع الالهى وجبلوا على تثبيط همم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح » فأحسست منه التعريض لمذهب الأشاعرة المعروف فى علم الكلام ولما ينسب اليه من الجبر المتوسط والتصديق باقوال الذين حملوا شطراً عظيما من تبعة تأخر المسلمين فى طرق الحياة وإخلادهم الى الضعف والذلة والمسكنة، على اعتقادهم بالقضاء والقدر واعتقاد أن الخير والشر والتقدم والتأخر كله بيد الله وأنه مالك الملك يؤتى الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء ويعز من يشاء ويذل من يشاء . فما راقنى أن تحمّل على الاسلام أو على الاقل على أشهر مذهب من مذاهب أهل السنة والجماعة تلك التهمة وأن تصدق هذه الفكرة التى أعلم أن الغرب مصدرها وموجهها الى قلوب الشرقيين .

وكما لم يرقنى ذلك لم أجد محاضرة فضيلة الشيخ لاسيما ماتكلم فى تأويل الآيات الدالة على القضاء والقدر فى درجة من القوة متناسبة مع صيت كماله الذائع فى عالم العلم ومع ماحازته المسألة التى التزم تحليلها من الاهمية فى

ذلك العالم .

الحاصل أن الشيخ لم يأت بدواء للداء القديم بإزالة الغموض عن أصل المسألة ولا للداء الحديث بإزالة التهمة عن عقيدة القدر ونفي كونه سبباً لتأخر المسلمين بل تكلم بكلام يميل الى تصديق أقوال المرجفين وينبئ عن الامعان في اجتناب عقيدة الجبر وان أدى الى انكار القدر .

فهذه الاحوال دعتني في قلة بضاعة من العلم وكثرة من شدائد حياة المهاجرة الى البحث المشبع في عقيدة القضاء والقدر المعنون في علم الكلام بمسألة أفعال العباد وتلك العقيدة أكثر مايلام عليه المسلمون بعد مسائل النساء وأشد المسائل استعصاء على الباحث في حد ذاتها ولذا اختار كثيرون أسهل طريق في ابعاد تهمتها عن الاسلام كتأويل تلك العقيدة بما يشبه انكارها أو امالتها الى مذهب المعتزلة وليت شعري لماذا ينكرونها إن كان حقاً مطابقاً للواقع ولأدلة العقل والنقل وما الفائدة في إنكارها إن كان قد أقرها علماء أهل السنة طوال الاعصار ومشوا عليها في كتبهم المتداولة بأيدي المسلمين فان كان الدفاع عن عقيدة الاسلام في القضاء والقدر إنما يمكن اليوم بالبراءة عن المذهب السائد فيها والتقرب الى مذهب المعتزلة الذي طالما نبذه الجمهور منذ صدر الإسلام ولا يزال تنبذه نصوص الكتاب والسنة فهل لايقول متهمو المسلمين بها قبل اليوم إنهم انتبهوا بفضل ارشادنا الى عوج عقيدتهم فقوّموها فلا تحصل البراءة من معابتها للاسلام وان حصل للمسلمين بعد اليوم، على أن العيب في العائب لافي المعيب . ثم كيف تُخفى عنهم آيات القرآن التي تشهد بالقدر وتنادي بسلطة مشيئة الله بحيث لايستطيع متأولوها إلا أن يأتوا بما تمجه العقول السليمة ويضحك منه المتهمون لو سمعوه كما يأتي شرحه

وايضاحه فى محاله .

وانى التزمت بعون الله وحسن توفيقه الدفاع عن عقيدة الاسلام فى القضاء والقدر بالدفاع عن العقيدة نفسها واثبات انه ليس فيها عار على المعتقد لكونها مسألة علمية مبنية على قواعد العقل ونصوص الاسلام لا يُسمَع الانتقاد فيها إلا بطريق تلك القواعد والنصوص والكلامُ ضدها بغير ذلك الطريق كادعاء تأخر المسلمين وتقاعدهم عن العمل بسبب ايمانهم بالقدر وسوسة عدائية أو مجاذفة جاهلية والاستماع لها ثم السعى فى تصوير المسألة بصورة تُرضى الناقد الغربى والمتفرنج الشرقى لجدير بأن يعد من الضعف والجبانة التى يعاب بها المسلمون المتأخرون وكذا كل حالة من المسلم لاسيما المسلم العالم المجاهد تدل على حركة قهقرية أمام المتهم الغربى أو أخيه الشرقى . ومن بواعث الأسف أن علماء الدين غدوا من كثرة الحملات عليهم من الخارج والداخل يخافون مالا يُخاف من كل لومة لائم وجهت اليهم و إلى الاسلام كمخافتهم على أنفسهم أن يُرمَوا بالرجعية والجمود أو الاشتغال بالسياسة ومخافتهم على الاسلام أن يقال انه انتشر بالسيف فكأن الاسلام لم يكن له مع قوة حجته سيف خضع له أعداؤه ولا ينبغى أن يكون له كما في الحالة الراهنة وكأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ليس بعام فى الاسلام وأنه ليس من واجب العلماء وكأن الخلاص من الجمود إنما يحصل بالفرار حيال هجمات الجحود . فها أنا بحول الله وقوته و بمجرد قوة الاسلام فى قلبى توليت النقاش والمناظرة فى أصعب مسألة وأعصاها على الباحث زعمها المجددون المقلدون محل ضعف المسلمين وفى نيتى ان عشت أن أكتب فى سائر مزالق التقليد .

وإنى أستشعر فى طروء الوهن لعقيدة الايمان بالقدر فى عصر تُرى فيه

قدرة الانسان على الطيران فوق السحب والغوص فى لجج البحار وما اليهما من عجائب الاعمال ، اكبارً قدرة الانسان حتى كأنه تفلت من اساره وتخطى حدود القدر وتبين صدق دعوى المعتزلة بأن الانسان خالق أعماله ورجحانُها على مذهب الاشاعرة فعلى الانسان المتأخر المخلوق أن يرتقى الى مرتبة الخالق مع المرتقين .

كلا ، إن الانسان مخلوق دائماً وسيبقى كذلك وان رام أسباب السماء بسلم وكأن المؤمنين بالقدر كانوا آمنوا به فيما لايدخل تحت قدرته ولم يؤمنوا به فيما يدخل تحتها فلما اتسعت دائرة قدرته لزم انكار القدر بقدر ما اتسع من قدرته والحال أن المسألة فى أتفه مايكون من فعل الانسان كالمسألة فى أعظم مايكون منه وأن القضاء والقدر لايزالان على سريّتهما واحاطتهما بأفعال الانسان جلّت أو قلّت وإنما الغلط فى رؤية القاصرين فان سبب الرقى العصرى ظن خروج الانسان من حدود القدر فالواجب أن نرده اليها ونوقفه عند حده .

هذا وانى لقيت العجب عند تحرير هذا الكتاب فمن مبغض قال إن مصطفى صبرى تمذهب بالجبر وضل بعد الهدى ومن محب قائل بوجوب الميل فى مسألة القدر من الاشعرية الى الاعتزال لحث المسلمين الى السعى والعمل والتقدم ، لم يرض بمنهج الكتاب ورآه معاكساً للواجب فأراد أن يحول دون آرائى التى ارتأيتها وهو يشك فى نضجها ، ومن نذير توسمته فى حديث « أخّر الكلام فى القدر لشرار أمتى فى آخر الزمان » أخرجه الطبرانى والحاكم عن أبى هريرة فتفكرت فى أمرى لئلا أكون من شرار الامة وتفكرت فى احتمال أن يقال هل كان التعمق فى مسالة القدر معدوداً من

الضرورات الدينية ولكن شيئاً من ذلك لم يكن ليثنينى عن عزيمتى فى تحرير الكتاب لأن سوء الظن بالايمان بالقدر تلك العقيدةِ الاسلامية أتانا من الغرب كما بينته وأن من حق بصفة رجل شهد من كثب مضار انسياق المسلمين مع التيارات المنبعثة من الغرب وقرر على أن أقدس واجبات اليوم ممانعتها ومجاهدتها ، أن أرى تأييد الايمان بالقدر وتجديده من ضرورات الدين .

وقد صرح المغفور له الشيخ جمال الدين الافغانى فى رسالته التى سماها (القضاء والقدر) بمجىء هذه الفكرة أعنى تحميل تبعة تأخر المسلمين عن أمم العالم مقصرين فى اكتساب القوة والثروة لهم على عقيدة القضاء والقدر من الغرب[1] وصرح بتخطئتها ومن كلامه فى ذلك الصدد :

« ان للتاريخ علماً فوق الرواية عنى بالبحث فيه العلماء من كل أمة وهو العلم الباحث عن سير الامم فى صعودها وهبوطها وطبائع الحوادث العظيمة وخواصها وما ينشأ عنها من التغيير والتبديل فى العادات والأخلاق والأفكار بل فى خصائص الاحساس الباطن والوجدان وما يتبع ذلك كله من نشأة الامم وتكون الدول أو فناء بعضها واندراس أثرها »

« هذا الفن الذى عدوه أجلّ الفنون الادبية وأجزلها فائدة بناء البحث

---

(١) اطلعت على هذا بعدما سبق من قولى : « ولم أر من تيقظ لدخول فكرة اتهام المسلمين بعقيدة القضاء والقدر من اعدائهم الغربيين المستفرغين جهدهم فى توهين عقائدهم الدينية » وانى اسر بوقوع تذكير قبل تذكيري غير انى نظرت فى غفلة المسلمين ومماشاتهم فكرة الاتهام ولقيت الذين ترددوا فى تصديق ماذكرته فى مورد ذلك الاتهام فقلت ذلك القول فان كان قد سبق تذكيرهم من الشيخ جمال الدين مع دوام غفلتهم فهو مؤيد لشكايتى منهم لامناقض لها .

فيه على الاعتقاد بالقضاء والقدر والاذعان بأن قوة البشر فى قبضة مدبر الكائنات ومصرف الحادثات ولو استقلت قدرة البشر بالتأثير ما انحط رفيع ولا انهدم مجد ولا تقوّض سلطان »

أما الحديث الذى سبق ذكره وتضمن معجزة من معجزات نبى الاسلام صلى الله تعالى عليه وسلم فكشف عما يكون فى آخر الزمان من بدعة التكلم فى القدر ، فأجدر به من أن ينطبق على كتابى هذا أن يكون منطبقا على المسلك الذى جادلته فيه وأعنى به الافكار الحادثة ضد الايمان بالقدر وهناك أحاديث كثيرة أخرى فى ذم المكذبين بالقدر أى الذين لا يؤمنون بان الله خالق كل خير وشر مثل قوله ﷺ « سيكون فى أمتى أقوام يكذبون بالقدر (١) » أخرجه أحمد بن حنبل والحاكم عن ابن عمر وقوله (ستة لعنتُهم ولعنهم الله وكل نبى مجاب الزائد فى كتاب الله والمكذب بقدر الله والمتسلط بالجبروت فيعز بذلك من أذله الله ويذل من أعزه الله والمستحل لحرم الله والمستحل من عترتى ما حرم الله والتارك لسنتى) أخرجه الترمذى والحاكم عن عائشة والحاكم عن على وقوله (سبعة لعنتُهم وكل نبى مجاب الزائد فى كتاب الله والمكذب بالقدر والمستحل حرمة الله والمستحل من عترتى ماحرم الله والتارك لسنتى والمستأثر بالفىء والمتجبر بسلطانه ليعز من أذل الله ويذل من أعز الله) أخرجه الطبرانى عن عمرو بن شغوى وقوله (أخاف على أمتى من بعدى ثلاثاً حيف الأئمة وإيمانا بالنجوم وتكذيباً بالقدر) أخرجه ابن عساكر عن أبى محجن وقد اعتبر الشراح ما جاء فى الحديث الاول من

---

(١) أى لا يصدقون بأن الله تعالى خالق لافعال العباد من خير وشر «شرح الجامع الصغير للمناوى»

ذم الكلام فى القدر فى سياق الاحاديث الأخر وما فيها من الوعيد على التكذيب وعدم الايمان به .

وصفوة الكلام أن النذر الوارد فى الاحاديث بشأن القدر غير متوجه الى مذهب الاشاعرة الكاملى الايمان بالقدر بل موجه الى مذهب المعتزلة وأحفادهم المقتفين بآثار الغربيين فان تكلمت أنا فى القدر فلم يكن ذلك منى لانكاره بل لاثباته وتجديد الايمان به وما كنت بحاجة الى التكلم فيه لو لم يتكلم غيرى ضده وقد كان لاينظر إلى مذهب المعتزلة فى مسألة أفعال العباد بنظر الاعجاب فلماذا عد ذلك بعد تفرنجه حسناً مرغوباً فيه حتى عند علمائنا ؟ أما عندى فهذا التحول منهم أمسّ بالكرامة من متابعة المعتزلة مباشرة[1] و بعبارة أخرى كان اتهام مذهب الاشاعرة فى القديم لما تضمنه من الجبر ،باستلزام عدم صحة مسئولية العباد عن أعمالهم فى الآخرة لايكفى فى كف العلماء عن ترجيحه على سائر المذاهب فكفى اتهامه اليوم بكونه سبباً للتأخر فى الدنيا فى اسقاطه عن عيون العلماء وترجيح مذهب الماتريدية بل المعتزلة عليه .

نعم بلغ الحال فى عصرنا أن صار يجاهر بعض من أقلام وأصحابهم من علماء الدين الافاضل ، بتقليد المعتزلة فى مسألة أفعال العباد غير مبال بسوء موقعه عند المسلمين فكأن الاسلام لامسألة فيه سبقت باسم القدر وكانت موضع عناية وذم منكروه بلسان النبوة ، ولم يكن ليستهان بأمره بتقليد

(١) ومما يجب ان ينبه اليه ان الطعن فى عقيدة القضاء والقدر لم يعد المسلمين من عقلاء الغربيين ذوى الآراء السامية بل من مؤلفيهم المتعصبين ضد الاسلام او من ملاحدتهم الذين دينهم معاداة الاديان عامة والاسلام خاصة لكونه افضل الاديان وأقواها وقوفاً فى وجوههم وانهم هم القدوة للمقلدين الشرقيين والا فعقلاء الغرب وعلماؤهم خاضعون لسلطة القضاء والقدر كما ذكره الشيخ جمال الدين الافغانى .

المعتزلة لولا التقليد للغرب الذى أخذ يتسامح فيه عالم الاسلام عامة ومصر خاصة من زمان .

ومن العجب أن هذا المجاهر بتقليد مذهب المعتزلة أصبح يعترض على باختيار مذهب الاشاعرة ويرثى لى أكثر من تعبيرى إياه ورثائى له مع أنه لو كان ماذهب اليه المعتزلة حقا ولم يكن فى تقليدهم عار على عالم سنى لاختار مذهبهم من انتهت اليه زعامة العقلية الجديدة فى مسألة أفعال العباد أعنى امام الحرمين ولم يتخذ لنفسه مذهباً يفترق عن مذهبهم ولم يتكلف لاثبات هذا الفرق ولما تستر الشيخ المغفور له محمد عبده فى اعتزاله مجاهراً باتباع امام الحرمين وكان ذلك الفاضل المجاهر بتقليد المعتزلة فى أول أمره مغرما بقول امام الحرمين ويوصينى به فلما يئس من ترويجه عندى صرح بالاعتزال وربما يقول أى مانع ترونه يمنعكم من القول بكون العبد موجد أفعاله بقدرته التى خلقها الله ولا يتذكر أنه لو كان كما قال لم يكن القدر سراً مازال تعيى دون حله عقول العقلاء ولم يقلق علماء الاسلام من قديم ولم يأرقوا لوجدان أمر بين أمرين من الجبر والتفويض .

فكأن شيئا من هذا لم يكن وكان اختلاف العلماء والعقلاء الذى لاينتهى وعناءهم الذى لاينقضى من غير سبب يسوقهم اليه وقول الحكيم ابن رشد « هذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية » من سذاجته وكذا قول الامام الرازى فى تفسيره « الانسان مجبور فى صورة مختار وهو أنهى ماينتهى اليه فهم البشر » وقول العلامة على القارئ فى شرح الفقه الاكبر « وسر القدر مخفى عن البشر فى الدنيا بل وفى الآخرة فتدبر قال الله تعالى ﴿ قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ » وقول العلامة المذكور فى شرح قول

الامام أبى حنيفة (ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الايمان). « والمعنى ان الله لايخلق الطاعة والمعصية فى قلب العبد بطريق الجبر والغلبة بل يخلقهما مقرو ناً باختيار العبد وحبه فان المكره على عمل يعمله وهو يكرهه وكان المختار عنده أن لايعمله كالمؤمن المكره يتكلم بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالايمان وكالمنافق الذى لايوافقه قلبه فى الاقرار بالايمان لكن الايمان محبوب للمؤمن كما أن الكفر مطلوب للكافرين وهذا معنى قوله تعالى ﴿ كل حزب بما لديهم فرحون ﴾ غاية الامر أن الله تعالى بفضله حبب الينا الايمان وزينه فى قلوبنا وكرّه الينا الكفر والفسوق والعصيان والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله وبعدله ترك هداية أهل الكفر وحبب اليهم الكفر وكرّه لديهم الايمان فسبحانه تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء ومن يضلل الله فما له من هاد وهذا من أسرار القضاء والقدر بحكم الأزل لايسأل عما يفعل » .

وكأن كتاب الله المنزل لاينادى بسلطان مشيئته على كل ما كان وما يكون من هدى وضلال وخير وشر وبأن العباد لايملكون لانفسهم نفعاً ولا ضراً إلا ماشاء الله وأنهم مع كونهم أصحاب ارادة ومشيئة لايشاءون إلا أن يشاء الله .

ينسى كل هذا أو يتناسى تحت غلبة التيار العقلى العصرى ثم يقول لى بكل هدوء « أى مانع ترونه يمنعكم من القول بكون الانسان موجداً لافعاله بقدرة خلقها الله فيه مختاراً فى فعله وفى اختياره » يقول هذا فراراً من الجبر الناتج من سلطان مشيئة الله على كل مايحدث فى الكون وينسى أيضاً أن كثيرين من علماء الغرب قائلون بكون الانسان مسيراً لامخيرا أى ينفون

اختياره كما فى مذهب الجبر المحض .

وكان أقصى ما خوفونى به بعد أن لم يبق لهم مجال لانكار قوة الادلة النقلية والعقلية التى تمسكت بها فى هذا الكتاب قولهم بلزوم ارتفاع المسئولية عن الانسان اذا وقع كل مافعله من طاعة أو معصية تحت تأثير مشيئة الله الخفى وفاتهم أن وقوعه كذلك ان كان حقاً يقودنا اليه تحقيق كل من العقل والنقل فماذا تكون فائدة تعامينا عنه وكيف يصح القول بالمسئولية المبنية على التعامى عن الحق الواقع ولا فائدة فيه سوى بناء الفاسد على الفاسد وجعل محذور واحد محذورين . نخير لنا أن لا نسلم بلزوم ارتفاع المسئولية عن الانسان لكونه تحت سلطان مشيئة الله التى تتفق معها مشيئته بدون أى كراهية منه وان كان هذا الاتفاق من آثار سلطان مشيئة الله ، خير لنا ذلك من بناء مسئوليته على استقلال مشيئته المعدوم فيهماخيل الى الانسان أنه يلزم من كونه مجبورا فى أفعاله هذا الجبر الذى لا يُعدم مشيئته ورضاه أن ترتفع عنه تبعة أعماله ومسئوليته عنها وكان انتهاء علم النفس الى ان الانسان مسير لامخير حمل بعض علماء الغرب على القول بلزوم التعديل فى قوانين العقوبات وفق ماينتهى اليه علم النفس ، فلن يكون ذلك التعديل الذى ينجر الى الغاء قوانين العقوبات ولن ترتفع المسئولية عن الانسان فى الدنيا ولن ترتفع عنه فى الآخرة ولا يمنع عدمُ ارتفاعها قول علماء النفس بما قالوا فيكون الانسان مسيراً ويكون مع ذلك مسئولا ويبقى التعارض المرئى بين هذا وذاك سر القدر .

وأما مايتوهم من ترك المساعى ، وسقوط أهمية العمل اذا أومن بالقدر واستوفى حق الايمان به كما فى مذهب الأشاعرة أو كما يحصل للقارئ من

مطالعة كتابنا هذا إن شاء الله فقد عقدنا فى أواخر الكتاب فصلا يزيل الشبهة بهذا الصدد ويثبت أنه لا وجه لذلك التوهم والآن نكتفى بلفت النظر الى أن هذا الكتاب يبحث فى عوامل القدر المكنونة فى أفعال العباد التى هى بعينها عبارة عن مساعيهم فلا محل لعدم لزوم المساعى عندنا بل هى لازمة لزوم أساس المسألة فاذا انعدمت المساعى أعنى أفعال العباد لم يبق موضوع الكتاب ولا مانحن نبحث فيه وانا ندرس القدر فى أفعال العباد ومساعيهم ولا ندرس القدر الكائن فى خارج الأفعال والمساعى كما أن هذه المسألة مذكورة فى علم الكلام بعنوان أفعال العباد فاستخراج ترك الافعال من بعض المذاهب المعروفة هناك ضلال عن موضوع المسألة .

وكما أن موقف كتابنا من الاعمال والمساعى بهذه المثابة فقارؤه الذى يجدد ايمانه بالقدر ويقويه بدلالته وارشاده إن شاء الله تعالى ليس ماينتهى اليه تركَ العمل أو حض العاملين عليه بل التنبه الى القدر الداخل فى أعماله ومساعيه وعدم الذهول عن تمشيها معه .

هذا وقد كنت ضربت فى غمرة هذه المسألة مرة أولى قبل عشر سنين فى كتابى الذى ألفته باللغة التركية وسميته (دينى مجددلر) وضمنته مسائل كثيرة ونشرتها قبيل مغادرتى الآستانة فأعترف بأنى ما كنت بلغت دركها واليوم أغتمر فيها مرة ثانية وأستفردها فى هذا الكتاب [1] كما يستفرد الغواص درته غير آل جهداً فانى فى الأولى فان لم اته الى غاية

---

(١) وكنت كتبت الكتاب أولا باللغة التركية ولم يتيسر لى نشره فلما انتقلت الى مصر لاح لى أن أترجمه الى العربية وان كبر ذلك فى عينى لما انى عنيت بأصله التركى كثيراً وفى الترجمة معنى التكرار كما أن فيها تكرار المعنى مع انى لاأتسهل على الكتابة العربية فوقعت أولا فى عناء من معناه فكيف أقع ثانيا فى عناء من لفظه ثم رأيت أن الاحق بان يحتمل عبء اللفظ من احتمل اعباء المعنى وزدت عند الترجمة كثيرا من المباحث .

منشودة فقد بلغت بعون الله شأوا أقرب اليها و أبعد مما بلغه فضيلة الشيخ المحاضر وغيره ممن كتبوا فى هذا الموضوع مع انى لا ادعى تمام حل لمشكلته فتمام حلها فى ادراك أنها لا تحل تمام الحل .

الشيخ محمد عبده قبل الشيخ محمد بخيت

اعلم أن مسألة القدر التى اتخذناها موضوعا لكتابنا و أردنا اثباته فيه أن جميع أفعال العباد التى تدخل فى استطاعتهم وتحصل بواسطة ارادتهم كبيرها وصغيرها مما نراهم يقومون به كل يوم من الاعمال المعتادة لهم فهى واقعة تحت حكم الله وارادته وأن مايقع فى الكون من الخير والشر الذى يكون مصدره الانسان منهما ، كله من عند الله وليس مرادنا من مسألة الايمان بالقدر كما يفهمه كثير من الناس أن ينظر الى مالا يندر وقوعه فى الكون مما يريده الانسان و تتعلق به قدرته ومصلحته ومع ذلك لايحصل عليه بحيلولة القضاء والقدر دونه أو ينقلب على غير ما أراده فيتبين منه وجود قدرة وارادة أسمى من قدرة البشر وارادته و يقتنع بان كون ارادة الانسان نافذة يتوقف على عدم تعارضها مع تلك الارادة الاسمى . لأن هذا مما لاخلاف فيه بين أهل الاديان حتى يكون محل بحث و نظر ويتخذ موضوع كتاب مستقل فلسنا نعمد الى البحث فى ارادة الانسان التى قضى عليها تعارضها مع الارادة الإلهية أن ينتهى أمرها الى الفشل و إنما نعمد الى ارادته التى تتفق مع الارادة الإلهية فتكون مصدراً لأعمال وآثار تعوّدنا أن نراها منه فنجعل هذا النوع من الارادة البشرية موضع البحث والتدقيق على أنه لا احتمال عندنا لتعارض ارادة الانسان مع ارادة الله ولا تعارض فيما فشل من ارادته مع ارادة الله وانما الله أراد منه الارادة والفشل معا .

فبناء على هذا الايضاح فى موضوع الكتاب الذى هو محل النزاع بين ذوى المذاهب الكلامية نقول ان قول الشيخ العبقرى المغفور له محمد عبده فى رسالة التوحيد عند بسط هذه المسألة : « فقد يريد ارضاء خليل فيغضبه وقد يطلب كسب رزق فيفوته وربما سعى إلى منجاة فسقط فى مهلكة .. يتجه من ذلك ان فى الكون قوة أسمى من أن تحيط به قدرته وأن وراء تدبيره سلطانا لاتصل اليه سلطته » من مزج الموضوع بشىء من غيره ربما يكون سبباً للتشويش على القراء ولننقل تمام كلامه هناك المتعلق بهذه المسألة :

« أفعال العباد »

« كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج فى ذلك إلى دليل يهديه أو معلم يرشده كذلك يشهد أنه مدرك لاعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدرها بارادته ثم يصدرها بقدرة ما فيه ويعد انكار شىء من ذلك مساويا لانكار وجوده فى منافاته لبداهة العقل »

« كما يشهد بذلك فى نفسه يشهده أيضاً فى بنى نوعه كافة من كانوا مثله فى سلامة العقل والحواس ومع ذلك فقد يريد ارضاء خليل فيغضبه وقد يطلب كسب رزق فيفوته وربما سعى إلى منجاة فسقط فى مهلكة فيعود باللائمة على نفسه إن كان لم يحكم النظر فى تقدير فعله ويتخذ من خيبته أول مرة مرشداً له فى الاخرى فيعاود العمل من طريق أقوم وبوسائل أحكم ويتقد غيظه على من حال بينه وبين مايشتهى إن كان سبب الاخفاق فى المسعى منازعة منافس له فى مطلبه لوجد انه من نفسه أنه الفاعل فى حرمانه فينبرى لمناضلته وتارة يتجه الى أمر أسمى من ذلك إن لم يكن لتقصيره أو

لمنافسة غيره دخل فيما لقى من مصير عمله كأن هب ريح فأغرق بضاعته أو نزل صاعق فأحرق ماشيته أو علق أمله بمعين فمات أو بذى منصب فعزل يتجه من ذلك إلى أن فى الكون قوة أسمى من أن تحيط به قدرته وأن وراء تدبيره سلطانا لاتصل اليه سلطته فان كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلى أن حوادث الكون بأسره مستندة إلى واجب وجود واحد يصرفه على مقتضى علمه وارادته خشع وخضع ورد الأمر اليه فيما لقى ولكن مع ذلك لاينسى نصيبه فيما بقى فالمؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان ان قدرة مكون الكائنات أسمى من قوة الممكنات ـ يشهد بالبداهة أنه فى أعماله الاختيارية عقلية كانت أو جسمانية قائم بتصريف ماوهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله وقد عرف القوم شكر الله على نعمه فقالوا هو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ماخلق لاجله » .

« على هذا قامت الشرائع وبه استقامت التكاليف ومن أنكر شيئا منه فقد أنكر مكان الايمان من نفسه وهو عقله الذى شرفه الله بالخطاب فى أوامره ونواهيه » .

« أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ماقام عليه الدليل من احاطة علم الله وارادته وبين ماتشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار فهو من طلب سر القدر الذى نهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لاتكاد تصل العقول اليه وقد خاض فيه الغالون من كل ملة خصوصاً من المسيحيين والمسلمين ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفا حيث ابتدأوا وغاية مافعلوا ان فرقوا وشتتوا فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق وهو غرور ظاهر ومنهم من قال بالجبر المطلق وصرح به ومنهم من قال به وتبرأ

من اسمه وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف وابطال لحكم العقل البديهي وهو عماد الايمان »

فقد يظهر من كلامه الذى نقلناه بنصه ولا سيما قوله :

« فان كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلى أن حوادث الكون بأسره مستندة الى واجب وجود واحد يصرّفه على مقتضى علمه وارادته خشع وخضع ورد الامر اليه فيما لقى ولكن مع ذلك لاينسى نصيبه فيما بقى» ان الانسان مفوض اليه ايجاد أفعاله فيما لم يلق مانعاً يمنعه منه وليس من واجبه أن يرد الامر فيه الى واجب الوجود الذى حوادث الكون بأسره مستندة اليه ، أى يظهر من كلامه مع مافيه من التناقض أنه يختار مذهب المعتزلة وقوله :

« كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج فى ذلك الى دليل يهديه أو معلم يرشده كذلك أنه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله و يقدرها بارادته ثم يصدرها بقدرة مافيه » يدل على ذلك دلالة أظهر من دلالة القول الأول ومما يلفت اليه النظر أنه لم يصرح بكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، ومع هذا فالشيخ يرد مذهب الاعتزال فى أخريات كلامه و يصفه بانه غرور ظاهر و يرد مذهب الجبر ومذهب الاشاعرة الذى عبر عنه بالقول بالجبر والتبرؤ من اسمه و يصف كلا منهما بأنه هدم للشريعة ومحو للتكاليف وابطال لحكم العقل البديهى والحال ان كلمات الشيخ فيما ذهب اليه من قبيل القول بالاعتزال والتبرؤ من اسمه فكما قال هوعن الاشاعرة إنهم قالوا بالجبر وتبرءوا من اسمه فالشيخ نفسه يتبرأ من مذهب الاعتزال ثم لايختلف عنهم فى مسلك التفويض فهل فى ظنه أنهم ينكرون وجود قوة

أسمى من قوة الانسان عند مايوقع أفعاله مع أنهم معترفون بوجود قدرة إلهية فوق قدرة الانسان وان قدرة الله مرجع قدرة العباد واستقلال العبد فى أفعاله عندهم عبارة عن كون أفعاله الاختيارية مفوضة من الله اليه وانه قائم بتصريف ماوهب الله له من المدارك فهم لايقولون إلا كما قال الشيخ :

« فالمؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان ان قدرة مكون الكائنات أسمى من قوة الممكنات يشهد بالبداهة أنه فى أعماله الاختيارية قائم بتصريف ماوهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لاجله »

وربما يظن من نظر الى قول الشيخ فى تصوير مذهب المعتزلة عند ما أشار اليهم من بين الغالين : « فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق وهو غرور ظاهر » أنهم يقولون بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق عن ممانعة أية قوة أرضيـة أو سماوية لكن تصوير مذهب المعتزلة بهذه الصورة غرور ظاهر فهو ان كان يظن أنهم ينسبون الى العبد قدرة واستقلالا فوق مانسبه نفسه اليه فقد أخطأ فى فهم مذهبهم وعده غروراً ظاهراً ومنشأ الخطأ ظن أن موضوع الخلاف فى هذه المسألة بين أهل المذاهب هو أفعال العباد مطلقا والحال أن موضوع الخلاف أفعالهم التى تدخل تحت قدرتهم وتصدر عنهم فعلا كما نبهنا عليه حتى ان الافعال التى يرونها داخلة تحت قدرتهم ولا يفعلونها لمانع خارجة عن الموضوع بل خارجة عن أفعال العباد لعدم صدورها عنهم فعلا .

نعم ان اعتراف الشيخ باحاطة ارادة الله التى لاتخرج عنها أفعال العباد الاختيارية ولاارادتهم التى تتقدم تلك الافعال ، لايتفق ومذهب الاعتزال[1]

---

(١) ذكر الشيخ فى كتابه أن أحاطة علم الله لاتأثير لها فى أفعال العباد الاختيارية لا بالمنع ولا بالالزام وسكت عن تأثير ارادته المحيطة فيها .

لكنه ما أغفل تعقيب ذلك بدعوى البداهة فى عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار مصرحا بأن هذين الامرين اللذين قام على أحدهما الدليل وشهدت البداهة بالآخر لم تكد العقول تجد طريقاً الى التوفيق بينهما فالبحث فى ذلك معدود من طلب سر القدر والسعى فى إذاعته عبثاً وقد نهينا عن الخوض فيه ونحن نعمد فى هذا الكتاب إلى اثبات أنه لاشىء فى الكون يعزب عن إحاطة ارادة الله ومع ذلك فان الانسان مختار فى أفعاله فمذهب الشيخ اذن الذى لا يرضى بمذهب المعتزلة والجبرية والاشاعرة مذهباً له لايبعد عما ذهبنا اليه فى كتابنا وحاولنا تأييده غير أنا مصرحون بشمول ارادة الله شمولا لاتخرج عنه أفعال العباد الاختيارية ولا إرادتهم الجزئية بشهادة قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) المتكرر فى السورتين من كتابه ومجتهدون بقدر الطاقة فى التوفيق بين الحقيقتين من شمول ارادة الله واختيار العباد وقائلون فيما وراء الطاقة بأنه لايلزم من عجز عقولنا عن تأليفهما عدم امكان ائتلافهما فى علم الله وفى نفس الأمر ما دامتا حقيقتين ثبتت احداهما بالدليل وشهدت بالاخرى بداهة العقل فالحقيقتان الثابتتان فى حد ذاتيهما لابد وأن لا تكون احداهما مضادة ومنافية للاخرى اذ لاتنافى بين الحقائق والا لزم عدم ثبوت واحدة منهما حال كون المفروض ثبوتهما فلو تركنا هاتين الحقيقتين الظاهرتين فى مظهر التضاد معرضين عن التوفيق بينهما غير مصرحين ولا متأكدين بكون موقع كل منهما محفوظا فغيرنا لايتركونهما وحالهما فيرونهما متعارضين ويخصصون القضية الاولى العامة بالثانية الخاصة فان لم يفعلوا ذلك عمدا تفعله عقولهم من حيث لايشعرون وفى النتيجة يكونون ملغين عموم القضية الاولى فقول الماتريدية بأن

الارادة الجزئية غير مخلوقة و تكلف الشيخ الكبير محمد بخيت في تأويل قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) ليقطع ارتباط مشيئة العباد بمعنى ارادتهم الجزئية بمشيئة الله وسيجيء الكلام عليه بما يقنع القارىء ، كله من تغليب القضية الثانية على القضية الاولى حتى أن هجوم الشيخ محمد عبده على مذهب الاشاعرة بأشد مما هجم على مذهب المعتزلة من هذا التغليب أيضاً (١)

وفي الحق ان اتهام مذهب الاشاعرة بتهمة كونه هدماً للشريعة ومحواً للتكاليف شديد جدا فماذا فعل الاشاعرة ؟ وما ذنبهم إذ قالوا بكون أفعال العباد مع إرادتهم الجزئيـة المتعلقة بها مخلوقة لله تعالى وما هو إلا مقتضى شمول ارادة الله الذي اعترف الشيخ نفسه بأنه ثابت بالدليل فهم قائلون بإحاطة ارادة الله وثابتون في القول به وهم مع ذلك قائلون أيضاً بمضمون القضية الثانية أعنى عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار والشيخ يعرض بهم كأنهم لا يقولون بعمل المختار فيما وقع عليه الاختيار . ولم يقل الاشاعرة بالجبر المطلق ولا أنكروا اختيار العباد وبالاخص لم يمر ببالهم انكار كونهم مكلفين وانما عزا اليهم الشيخ هذه التهم من حيث أنهم قالوا بشمول ارادة الله الذي قال به الشيخ أيضاً وصدقوا في القول به وثبتوا فيه وقد دخلت في دائرة إحاطة ارادة الله ارادات العباد الجزئية وسيجيء إثباته بأدلته النقلية والعقلية

(١) ولا يقال ان هدف الشيخ في تلك الحملة الشديدة مذهب الجبرية لا الاشاعرة لانها تعقبتهما على السواء بل تعلقها بمذهب الاشاعرة اولى لكونه اقرب مع ان مذهب الجبر المحض انقرض اهله في أواخر القرن الرابع من الهجرة ولم يبق لهم أثر ولا يوجد مسلم في هذا الزمان الذي راجت فيه الشكاية من عقيدة القضاء والقدر من سني وشيعي وزيدي واسماعيلي ووهابي وخارجي يرى مذهب الجبر المحض كما ذكره الشيخ العلامة جمال الدين الافغاني فلو حملنا وجهة حملة الشيخ محمد عبده وشكاية الشيخ محمد بخيت من « الذين التبس عليهم معنى القضاء والقدر فجبلوا على تثبيط همم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل » الى مذهب الجبر المحض لذهبت حملة الاول وشكاية الثاني عبثا وهدرا .

كما دخلت أفعالهم الناشئة عنها فاستخرج منه الشيخ لزوم كونهم مسلوبى الاختيار ولزوم هدم الشريعة ومحو التكاليف وهل يرجع الشيخ اذن عن قوله باحاطة ارادة الله الذى بناه على ثبوتها بالدليل ؟ فان كان لا يرجع عنه فما ورد على الاشاعرة فهو وارد عليه ، وهل ان حجره العقول عن التأليف بين الحقيقتين اللتين ثبتت إحداهما بالدليل وعُلمت الاخرى بالبداهة ، لم يكن القصد منه الى محافظة حقهما معا بل نقض أولاهما بأخراهما ؟ وإلا فأين صعوبة التأليف بينهما المبالَغ فيها المعترف بها وأين سر القدر الذى لا تكاد تصل اليه العقول اذا نال العباد فى أفعالهم الاختيارية تفويضا تاما من الله ولحق التعديل والتخصيص على حسب ذلك بقضية شمول ارادة الله فالمسألة اذن تكتسى بساطة ظاهرة ويكون قد عيد الى أمر التأليف الذي أظهر العجز عنه وأوجب الكف بأضرّ وجه وأضله .

وجدّ عجيب من مثل الشيخ محمد عبده كيف ساغ له وهو المشتهر بقوة العقل ودقة الفهم ، عيب مذهب الاشعرى بما عاب به ولاسيما بعد أن اعترف بكون التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة ارادة الله وبين ما شهدت به البداهة من اختيار العبد ، سراً مخزوناً عن عقول البشر فالذى عابه من مذهب الاشعرى إذن قد تضمن ذلك السر المخزون ، والذى أمال الشيخ الى ما ذهب اليه خلوه من ذلك السر الغامض حيث تنوزل فيه من القول باحاطة إرادة الله على ما تتفق مع اختيار العبد فأخل بالقضية الاولى للمحافظة على القضية الثانية وحصل التوفيق بينهما ولم يبق فى المسألة سر ولا إشكال والحال أن بقاء السر والاشكال لازم معترف به عند الشيخ وانا نعود الى التنبيه على هذه النقطة المهمة فى غير هذا الموضع .

وقول الشيخ المغفور له فى رسالة التوحيد :

« ودعوى أن الاعتقاد بكسب العبد لافعاله يؤدى الى الاشراك بالله وهو الظلم العظيم دعوى من لم يلتفت الى معنى الاشراك على ما جاء به الكتاب والسنة فالاشراك اعتقاد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة وأن لشىء من الاشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعيناً به فيما لا يقدر العبد عليه كالاستنصار فى الحرب بغير قوة الجيوش والاستشفاء من الامراض بغير الادوية التى هدانا الله اليها والاستعانة على السعادة الدنيوية والاخروية بغير الطرق والسنن التى شرعها الله لنا ، هذا هو الشرك الذى كان عليه الوثنيون ومن ماثلهم فجاءت الشريعة الاسلامية بمحوه ورد الامر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية الى الله وحده وتقرير أمرين عظيمين هما ركنا السعادة وقوام الاعمال البشرية الاول أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته والثانى أن قدرة الله هى مرجع لجميع الكائنات وان منها مايحول بين العبد وبين انفاذ ما يريده وأن لا شىء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بمعونته فيما لم يبلغه كسبه جاءت الشريعة لتقرير ذلك وتحريم أن يستعين العبد باحد غير خالقه فى توفيقه الى إتمام عمله بعد احكام البصيرة فيه وتكليفه بما يرفع همته الى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده فى تصحيح الفكر واجادة العمل وهذا الذى قررنا قد اهتدى اليه سلف الامة فقاموا من الاعمال بما عجبت له الامم وعول عليه من متأخرى أهل النظر امام الحرمين الجوينى رحمه الله وان أنكر عليه بعض من لم يفهمه »

« أكرر القول بان الايمان بوحدانية الله لايقتضى من المكلف الاعتقاد أن

الله صرفه فى قواه فهو كاسب لايمانه ولما كلفه الله به من بقية الاعمال واعتقاد أن قدرة الله فوق قدرته ولها وحدها السلطان الأعلى فى إتمام مراد العبد بازالة الموانع أو تهيئة الاسباب المتممة مما لايعلمه ولايدخل تحت ارادته »

دفاع عن مذهب المعتزلة تحت ستار التعبير بالكسب عما نسب الى مذهبهم من الخلق والايجاد ألا يرى أنه يقول بكسب العبد فيما يبلغه كسبه من أفعاله ولا يقول بأن الله خالق تلك الافعال كما قال بأن العبد كاسبها بل يترك لله مالم يبلغه كسب العبد وما لا يدخل تحت القدرة البشرية ويقصر معونة الله لعبده أيضاً على ما فوقها وعلى ازالة الموانع أو تهيئة الاسباب كل ذلك ظاهر من صريح كلماته التى نقلناها أما القول عمن يخلق مايكسبه العبد ومن يكون مكسوبُ العبد مخلوقه فالشيخ محافظ على السكوت عنه ولهذا لم نحمل مذهبه على مذهب الماتريدية فهو لايرى حاجة أفعال العباد الاختيارية التى تدخل تحت قدرتهم للحصول فى ساحة الكون بعد إزالة الموانع عنها أو تهيئة الاسباب لها مما لايعلمونه ولايدخل تحت ارادتهم ، الى غير كسبهم فظهر أن هذا الكسب عين الخلق والايجاد الذى يقول به المعتزلة غير مفترق عنه إلا بالاسم وأن كل ماذكره الشيخ على طوله وأجاد فى تصويره وتمحيصه لايخالفه فيه أهل الاعتزال إلا فى تعبير الكسب بدل الخلق فهو مذهب التفويض الذى يلخص به مذهبهم إذ لاشبهة فى أن المعتزلة أيضاً معترفون بكل ماذكره الشيخ فى تحديد قدرة العباد واحتياجهم الى الله لان يمدهم بالمعونة فيما لم تبلغه قدرتهم وأن قدرة الله هى مرجع الكائنات وأن من آثارها مايحول بين العبد وبين انفاذ مايريده فهل يظن الشيخ أنهم أنكروا القدر مايتعلق منه بأفعال العباد وما يتعلق بغيرها فذُموا بذلك ولُعنوا وهل

يتصور منهم انكار القدر على اطلاقه وادعاء أن الانسان يقدر على كل شيء ولا توجد فوق قدرته قدرة ؟ وفى قوله « وان لاشيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه » وقوله « ورد الامر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية الى الله وحده » دلالة ظاهرة على أنه فيما بلغه كسبه وقدرته غير مفتقر الى معونة الله .

لايقال ان مراده مما لم يبلغه كسب العبد هو الخلق فالله يمد العبد بمعونته بخلق ما كسبه وينطبق كلامه على مذهب القائلين بأن الله خالق أفعال العبد والعبد كاسبه ، لأنا نقول اذا كان المراد مما لم يبلغه كسبه هو الخلق فما المراد مما بلغه كسبه اذ لامعنى لأن يكون كسب العبد بلغ كسبَه بنفسه فاحتاج الى مدد الله ومعونته فى الخلق فتعين أن يكون مراده مما بلغه كسب العبد مايبلغ خلق الله منه من ايجاد أفعاله التى تتعلق بها قدرته ويعبر عنها بالافعال الاختيارية فالعبد عند الشيخ يوجد مايبلغه كسبه من أفعاله ويحتاج فيما وراء ذلك الى معونة الله ولا يحتاج اليها فيما يبلغه كسبه .

على أن القائلين بان الله خالق أفعال العباد لايقولون إن الله يمد العبد بمعونته فى الخلق لأنه مشعر بأن العبد يكسب بنفسه ويخلق بمعونة الله فالحق أن الشيخ يدافع عن مذهب الاعتزال كما قلنا تحت ستار التعبير عن الخلق والايجاد بالكسب ويؤيد ماقلنا ان المعروف بكونه مرميا بتهمة الاشراك بالله التى يجتهد الشيخ فى ازالتها انما هو مذهب المعتزلة لامذهب القائلين بأن العبد كاسب فعله والله خالقه[1]

(١) ولو فرضنا بعد كل هذه الموانع أن الشيخ على مذهب الماتريدية فهو لايثبت له حق التشنيع على مذهب الاشاعرة واتهامه بالتهم الثقيلة وسيستبين للقاريء أن مذهب الماتريدية ليس بأقل مفسدة من مذهب المعتزلة

وقول امام الحرمين الذى أيد به الشيخ كلامه وهو ماقاله الامام فى النظامية ونقله ابن قيم الجوزية على طوله فى (شفاء العليل رقم ١٢٢) مؤداه تقرير مذهب المعتزلة بأسلوب رائع وكلمات الشيخ لاتقل بلاغة عنه غير ان فى كلام امام الحرمين تصريحاً بوقوع أفعال العباد بالقدرة الحادثة وقد منع الشيخَ تستره عن التصريح به لكن استظهاره بقول امام الحرمين يدل على انه يتابعه فى رأيه ويؤيد ماقلنا من ان الشيخ معتزلى متستر فى مسألة أفعال العباد .

ثم ان الشيخ الذى لايوجب على الموحد الا اعتقاد ان الله صرفه فى قواه فهو كاسب لايمانه ولما كُلف به من بقية الاعمال ، بماذا يجيب لو سألناه عن قوله تعالى ﴿ ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لايؤمنون ولو جاءتهم كل آية ﴾ ولماذا لايكتسب هؤلاء الذين حقت عليهم كلمة ربنا ايمانهم ألم يصرّفهم الله فى قواهم وبعد ماجاءتهم كل آية فان قال جوابه فى تتمة كلامى وهو « أن لله وحده السلطان الاعلى فى اتمام مراد العبد بازالة الموانع أو تهيئة الاسباب المتممة » قلنا هذا انما يتصور اذا كان الايمان مراد العبد وهو يريده ويكسبه لكن الآية تلفت الى الذين لايريدون الايمان ويأبون كسبه لكونهم قد حقت عليهم كلمة الله أليس هذا يدل على أن كسب العبد أيضاً بيد الله وأن القول بكونه فى يد العبد نوع من الاشراك كما قال على رضى الله عنه لمن قال « انى أملك الخير والشر » (تملكهما مع الله أو بدون الله فان قلت مع الله فقد ادعيت أنك شريك لله) الى آخر ماروى عنه ونقل فى شرح المقاصد ولا شبهة فى ان من ادعى كونه مالكا للخير والشر لم يرد الخير والشر كلهما وانما أراد الخير والشر اللذين تتعلق بهما قدرته

وكسبه كما لم يرد المعتزلة القائلون بسلطة العباد أفعالهم على سلطتهم على جميع أفعالهم كما عزا اليهم الشيخ بل أرادوا سلطتهم على أفعالهم التى تدخل تحت قدرتهم وهو ظاهر .

إمام الحرمين وابن قيم الجوزية قبل الشيخ محمد عبده

أما كلام امام الحرمين فى مسألة خلق الأعمال الذى قدمنا الاشارة اليه فقد كان فى نيتى أن لا أنقله بنصه استغناء عنه بما نقلته من كلام الشيخ محمد عبده ثم ما وسعنى أن لا أنقله مخافة أن يظن أنى خفت تأثير كلام الامام على القارئ وقد لقيت أناساً معجبين به من أهل العلم فرأيت من الواجب نقله بالرغم من طوله ثم انتقاده عليه ثم رأيت أن ذلك يضاعف فى طول مقدمة الكتاب وقد بلغت فيها ما يربو على ما اعتيد منها فأرجأته الى محله الذى سردت فيه المذاهب وانتقدتها .

فعلى كل حال يظهر أن الرأى العام العلمى فى مصر منذ عهد الشيخ محمد عبده زاد اهتمامه بالثانية من القضيتين القائلة إحداهما باحاطة علم الله وارادته وثانيتهما بعمل المختار فيما وقع عليه الاختيار واللتين أوجب الشيخ المشار اليه نفسه اعتناقهما واعتبرهما ركنين واجبى التسليم فى مسألة أفعال العباد ، فأخل (١) بالتوازن بينهما ومال الى مذهب المعتزلة أو ما يقرب منه باجراء التعديل والتخصيص فى القضيــة الاولى وتبرأ من مذهب الاشاعرة أيضا ورماه وراء ظهره ولعــله ذهب الى أن الاشاعرة أيضا أخلوا بالتوازن حيث وجهوا زائد اهتمامهم الى القضية الاولى وبخسوا الثانية حقها لكنى

(١) ضمير هذا الفعل وما يتلوه من الافعال راجع الى الرأي العام العلمى بمصر

لا أسلّم أولا بما ذهب اليه فى مذهب الاشاعرة

وثانيا ان زيادة الاهتمام بالقضية الثانية وزحزحة الاعتقاد بالقضية الاولى واضعاف الايمان بالقدر فى ضمن ذلك لما أنها قد تسربت الى المسلمين بين تيار الافكار الذى أتاهم من الغرب وأضلهم السبيل، أراه أضرّ بهم من الاخلال بالتوازن فى شكل يماكسه ورُمى به مذهب الاشاعرة أما حديث كونه هدماً للشريعة ومحواً للتكاليف فرمى طائش وظلم فاحش والشيخ مقلد لامام الحرمين فى هذا الرمى وستعرف قيمته فى الفصل المعقود للنظر فى مذهب الامام وتعرف أنه ان كان رمياً صائباً فهو مشترك الالزام مع الرامى أى الامام والشيخ الذى يرمى عن قوسه ان كان فى مذهبه فهو شريكه فى اتجاه الالزام اليه وكنت أسأل الشيخ محمد عبده — لو استطعت — أىّ شريعة هدمها وأى تكاليف محاه ذلك المذهب الذى كان سائداً فى علم الكلام ورأى الاسلام العلمى الى عهد الشيخ المغفور له وقد سلمت الشريعة الاسلامية من الهدم طول سيادته لكن لانهزام الرأى العام الاسلامى الذى يمثله ماراج فى الازمنة الاخيرة من تزييف أفكار الاسلام وعقائده واحدة بعد واحدة واستبدال ماترضاه لنا اوربا مكانه، لم يُبق شريعة فى المسلمين ولا حرمة لها منهم[1] ان الشيخ (محمد عبده) لاتعجبه مذاهب الاسلام ومسالكهم التى احتفظت بالاسلام على كل حال وأدركت به الى زمان الشيخ لكنه لوشهد ما أصيب به الاسلام فى مدة قصيرة مضت بعده الى يومنا واستوعبت

---

(١) ومن آثار حملة الشيخ محمد عبده القاسية على مذهب الاشعرى الذى تدور عليه صحة الايمان بالقدر كما ستطلع عليه بعد مطالعة هذا الكتاب انه نبغ فى مصر نابغة الجهالة أعنى مؤلف كتاب « علم القضاء والقدر أو سر تأخر المسلمين » فحمل على الايمان بالقدر نفسه .

مالا تسعه العصور الطوال من السقوط والانحلال المدهش و تاب اليه تبصره في درس المذاهب

ومما يجب التنبيه على أن خطة الشيخ جمال الدين فى تمحيص المسألة أقوى و أسلم من خطة تلميذه الشيخ محمد عبده رحمهما الله فالشيخ جمال الدين لذى نص على أن :

« الاعتقاد بالقضاء والقدر يؤيده الدليل القاطع بل ترشد اليه الفطرة وسهل على كل من له فكر أن يلتفت الى أن كل حادث له سبب يقارنه فى الزمان وأنه لا يرى من سلسلة الاسباب إلا ماهو حاضر لديه ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها وأن لكل منها مدخلا ظاهراً فيما بعده بتقدير العزيز العليم وارادة الانسان إنما هى حلقة من حلقات تلك السلسلة وليست الارادة إلا أثراً من آثار الادراك والادراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس وشعورها بما أودع فى الفطرة من الحاجات فلظواهر الكون من السلطة على الفكر والارادة مالا ينكره أبله فضلا عن عاقل وان مبدأ هذه الاسباب التى ترى فى مظاهر مؤثرة انما هو بيد مدبر الكون الاعظم الذى أبدع الاشياء على وفق حكمته وجعل كل حادث تابعا لشبهه »

قال القول الحاسم فى هذا الباب وان أفاد كلامه قبل هذا أن للعباد جزءاً اختيارياً فى أعمالهم ويسمى بالكسب وهو مناط الثواب والعقاب وهذا الكلام ان كان أشبه بمذهب الماتريدية فليس بآب عن مذهب الاشاعرة الذين شنع عليهم تلميذه الشيخ محمد عبده ، والشيخ جمال الدين لم يقع فى مثل ذلك الخبط .

المذاهب المشهورة فى أفعال العباد

قبل الشروع فى تفصيل المذاهب وتمحيصها أريد أن أذكر خلاصة ما أعتقد فى مسألة أفعال العباد فمذهبى الذى أريد اثباته فى هذا الكتاب أن العباد يفعلون بارادتهم واختيارهم ما يريد الله أن يفعلوه ولا يحيدون عنه فبالنظر الى أنهم يفعلون مايفعلون باختيارهم فهم مختارون وبالنظر الى أنهم لايختارون إلا ما أراد الله أن يختاروه ولا يحيدون عنه فهم مجبورون أو كأنهم مجبورون وانى لا أقول كما قال بعض أئمة الدين واختاره المحققون (لاجبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين) بل أقول جبر وتفويض معاً جبر يفترق عن الجبر لعدم مصادمته لارادة المجبور وتفويض يفترق عن التفويض لعدم اختيار المفوض اليه إلا ما أراده المفوّض فالانسان يفعل مايشاء ولايشاء إلا ماشاء الله أن يشاءه فهو يفعل مايشاء الله ويشاء هو نفسه معاً فهناك تفويض لانه يفعل مايشاء وهناك جبر أو مايشبهه لانه لايفعل غير مايشاء الله وهذا أى جمع الجبر مع التفويض والتسيير مع التخيير من خواص قدرة الله تعالى لايقدر عليه جبار غيره تعالى فان عد الانسان بموقفه هذا مجبوراً فى أفعاله فهو مجبور لكنه مجبور غير معذور

ومذهبى هذا بكلا ركنيه يشتمل عليه قوله تعالى (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتُسألن عما كنتم تعملون) ففيه تبيان للمسألة المعنىّ بتحقيقها فى هذا الكتاب ومن أجل ذلك حليت به صدره فتلك الآية خلاصة مذهبى الذى أطمئن اليه بين المذاهب وأى مذهب يفوته الاهتمام بمجموع الركنين ويقصر نظره على أحدهما فيخل بالآخر

فانى راده على أصحابه وأنصاره ومن الله التوفيق .

والآن نسرد المذاهب :

قد ذكرنا فى مقدمة الكتاب بعض المذاهب فى مسألة أفعال العباد كمذهب الشيخ محمد عبده وانتهينا من نقده قبل الشروع فى سرد المذاهب ونقدها وكان السبب فى تعجيل ما عجل منها فأدرج مع طول بحثه فى المقدمة شدة تعلقه بأسباب تأليف الكتاب وقد ميزه عن المذاهب عدم اشتهاره عند المتكلمين اشتهار سائرها كما ميزت مذهب الشيخ الاكبر شدة بطلانه فأخرناه الى خاتمة الكتاب (١) وليس بعسير على القارىء اللبيب أن يجمع المذاهب المذكورة فى الكتاب ويرتبها فى ذهنه كما يشاء .

فى أفعال الانسان الاختيارية مذاهب ثلاثة رئيسية مذهب الجبرية ومذهب المعتزلة ومذهب الاشاعرة فحصول الافعال المذكورة على مذهب الجبرية بقدرة الله فقط ولا قدرة للانسان وعند المعتزلة له قدرة وبها تقع تلك الافعال وعند الاشاعرة له قدرة لكن لاتأثير لقدرته والله هو خالق أفعاله وعلاقته بأفعاله عبارة عن كونه محلا لها وعن مقارنة قدرته التى لاتأثير لها فيها بقدرة الله المؤثرة فاذا فرضنا باخرة كبيرة تنقل عشرات آلاف طن من الاحمال أو قطاراً كبيراً من قطر السكة الحديدية ثم فرضنا طفلا صغيراً يسوق الباخرة أو القطار ويحفزهما عند حركتهما وشبهنا اشتراك قدرة الانسان فى أفعاله مع قدرة الله باشتراك قوة هذا الطفل فى تحريك تلك الباخرة أو ذلك القطار ، أفهمنا حصة اشتراك قدرة الانسان فى أفعاله تقريباً وإنما قلنا تقريباً لان لقوة الطفل تأثيراً ما واشتراكا ولو أقل قليل كنسبة

(١) أما الجاهل الجرىء الذي ذكرناه فى أول الكتاب قبل الجميع فلا نعده مذهبا يدخل فى صف مذاهب العلماء والمشايخ

الواحد الى المليون أو المليار فى تحريك تلك الوسائط الناقلة الكبيرة ولا تأثير لقدرة الانسان أصلا فى أفعاله الحاصلة بقدرة الله عند الاشاعرة ولكون الفرق بين القول بوجود القدرة وعدم تأثيرها وبين القول بعدم القدرة فى غاية الصعوبة والاشكال يضربون المثل فى الامور التى لا أثر لوجودها بأنها أخفى من كسب الاشعرى ـ أى أخفى مما ينسب الى الانسان فى أفعاله ويعبر عنه بالكسب ـ ويقولون ان مذهبه يرجع الى الجبر .

وتعلق المدح أو الذم بالانسان من أفعاله على هذا المذهب انما هو لكونه محلا ومظهراً لتلك الأفعال لا لكونه فاعلها [1] كما أن الانسان يمدح لحسنه ويذم لقبحه مع أن شيئاً منهما لم يكن أثر صنعه وانما مناسبتهما له مناسبة الحال مع المحل .

أما الثواب والعقاب وترتبهما على أفعال البشر فلم يكن باستلزامها أيا منهما بل بمحض جريان عادة الله بترتبهما عليها فكما أن وقوع الاحتراق عند مماسة النار لا ينشأ من ذات النار وطبيعتها بل بمحض جريان سنة الله على خلق الاحتراق عند ذلك [2] ولا يقال لماذا يقع الاحتراق بمماسة النار فكذلك

(١) واعتبار كونه فاعلها واشتهاره كذلك واسناد تلك الافعال اليه بمقتضى قاعدة النحو اسنادا حقيقيا مرجع كل ذلك الى العرف المبنى على الظاهر ونحن لا نعتد به هنا بل نبحث فى الحقيقة الواقعة فاذا نظرنا الى النحو والى عرف التفاهم والتخاطب فالانسان يرى فى موقع الفاعل بالنسبة الى أفعاله غير الاختيارية أيضا التى لا خلاف بين المذاهب فى أنه لم يفعلها كمرض زيد ومات عمرو ثم انه لا يلزم من كون الله تعالى هو خالق أفعال عباده وفاعلها أن يكون هو متصفا بها بل المتصف بها محلها لا موجدها كما ان البياض صفة الجسم ومخلوق الله فعلى هذا البيان لا دليل فى وقوع أفعال العباد مسندة اليهم فى الآيات والاحاديث على كونها موجودة بقدرتهم لانها واردة على عرف التفاهم .

(٢) والله تعالى يخالف عادته هذه ان شاء فلا تحرق النار عند ذلك ويقال لمثله (خارق العادة) لكونه على خلاف عادة الله وخوارق العادات تدور فى دائرة الممكنات

يثيب الله عباده أو يعاقبهم بمقتضى سنته الجارية على كونهم محال أفعال ومظاهرها ولا يقال لماذا يقع هذا الثواب أو ذاك العقاب لانه تعالى (يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد) ولا معقب لحكمه .

ومع نفى المناسبة فى اثابة العباد أو معاقبتهم بافعالهم التى يخلقها الله فيهم مناسبة المعلول بعلته فلا يلزم نفى كل مناسبة فى اثابة أو معاقبة العباد الكائنين محال الخير أو الشر وحسبهم مناسبة المحلية للخير والشر .

ثم ان أفعال الانسان التى يتعلق بها الثواب والعقاب لها علاقة بالانسان زيادة على كونه محلا لها وهى مقارنة تلك الافعال باختياره وارادته ولا توجد هذه العلاقة فى الافعال التى يتعلق بها المدح والذم فقط ولا يتعلق الثواب والعقاب كالصحة والمرض والحسن والقبح وهذا القسم من الافعال لا يعد فعلا للانسان وان صح كونه فاعلا نحوياً لصيغ الافعال المشتقة منها فيقال صح زيد ومرض وحسن وقبح ولا يقال فعل الصحة والمرض والحسن والقبح وهو فاعلها . أما القسم الاول من الافعال أعنى الذى يقترن باختيار الانسان وارادته ولا تقتصر علاقته به على كونه محلا له فيصح اسناد الفعل اليه بمادته وصيغته فيقال فعل الطاعة والمعصية وهو فاعلها كما يقال صلى وصام وزنى وسرق فالحاصل أن ما يتعلق به الثواب والعقاب من الأفعال أخص مما

أعنى أنها لا تخرق العقل ولا تضاده ومعجزات الانبياء من هذا القبيل وانما ينكر الذين ينكرون معجزات الانبياء عليهم السلام من ملاحدة الزمان ويحكمون باستحالتها لعدم تمييزهم بين خارق العادة وخارق العقل فعدم احراق النار مثلا ممكن فى حد ذاتها وعهدنا بالنار محرقة ناشىء من كوننا وجدناها كذلك وأن الله خلقها للاحراق فلو كان خلقها لغيرها ووجدناها كذلك لكننا أنكرنا الاحراق منها لو أخبرنا به أحد



يتعلق به المدح والذم وأكثر علاقة بالانسان وهو الذى يصح أن يقال عنه أنه فعله أو عمله أو كسبه لوقوعه باختياره وارادته ومع هذا فلم يكن اختياره وارادته علة مؤثرة لوقوع الفعل ولا وقوع الفعل علة مؤثرة للثواب والعقاب بل علامة لهما

أدلة الاشاعرة

لمذهب الاشاعرة القائلين بأن أفعال الانسان مخلوقة بقدرة الله وليس لقدرة الانسان تأثير فى صنعها وايجادها أدلة من العقل والنقل :

(١) ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى بلا واسطة وهذه قاعدة مقررة فى علم الكلام ويدخل فيها أفعال العباد طبعا قال الله تعالى ﴿ اللهُ خالِقُ كل شىء ﴾ وقوله ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ يدل دلالة صريحة على أنه خالقهم وخالق أفعالهم ولا يتوقف الاستدلال بهذه الآية على حمل مافى (وما تعملون) على المصدرية وجعله فى تقدير (وعملكم) لانه ان حملت على الموصولة صار المعنى (ومعمولاتكم) ومعمولهم هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر أى الاثر الحاصل بالنحت والتصوير وليس معنى قولنا عمل النجار السرير أو المثال الصنم أنه أوجد الخشب والمسمار اللذين يتركب منهما السرير أو الحجرَ الذى يصنع منه الصنم وانما معناه أنه أحدث الهيئة السريرية أو الصنمية فقوله تعالى (خلقكم وما تعملون) يتضمن خلق أعمالهم فان الصنم اسم للآلة التى حل فيها العمل المخصوص فاذا كان مخلوقا لله كان خلقه متناولا لمادته وصورته فلو كان الله تعالى خلق الحجر الذى يصنع العباد منه الاصنام ولم يخلق الاصنام لما قال (خلقكم وما تعملون) لان ما يعملونه الاصنام وليس الحجر وبهذا

القدر يتم كون الآية دليلا للاشاعرة على المعتزلة ، أما أنها تدل على خلق الاعمال بالمعنى الحاصل بالمصدر ولا تدل على خلق الاعمال بالمعنى المصدرى اذا فسرت (ما) بالموصولة فلا تقوم الآية دليلا للاشاعرة على الماتريدية ، فسيجيء جوابنا عنه عند الكلام على قول صدر الشريعة .

فالصراحة الواقعة فى قوله (الله خالق كل شىء) وقوله (والله خلقكم وما تعملون) وقوله : ﴿ هل من خالق غير الله ﴾ وقوله : ﴿ ألا له الخلق والامر ﴾ تصادم ماذهب اليه المعتزلة وترده صراحة فكيف يكون الانسان تجاه هذه الآيات خالق أفعاله أى موجدها والخلق والايجاد سواء وفى مذهبهم نوع من الاشراك بالله تعالى ولايعتذر عنهم بعدم كونه إشراكا فى الالوهية وادعاء انحصار المحذور فيه لان الآيات المذكورة تنفى الاشراك بالله فى الخالقية وتنطق بانه لاشريك له فيها أيضاً وان كان هذا النوع من الاشراك يعد دون الكفر ولا نكفر المعتزلة به .

وقوله ﷺ (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) المؤيد باجماع العلماء عليه صريح فى حصول كل شىء بارادة الله وعدم الكيان لأى شىء لم تتعلق به ارادة الله .

(٢) لو كان الانسان موجد أفعاله لزم أن يعلمها بتفاصيلها ضرورة أن ايجاد الشىء بالقدرة والاختيار لايكون إلا كذلك كما قال تعالى ﴿ الا يعلم من خلق ﴾ والحال أن من خطا خطوة فى مشيه مثلا لايعلم ـ على حسب إسراعه أو ابطائه فى حركته ـ عدد السكنات التى تخللتها [١] وليس هذا ذهولا عن

(١) والسرعة تحصل على قدر قلة السكنات التي تتخلل أجزاء الحركة والبطء على قدر كثرتها

عن العلم مع كونه عالما بل لو سئل لم يعلم وهذا فى أظهر أفعاله وأما اذا تأمل فى حركات أعضائه فى المشى والأخذ والبطش ونحو ذلك مما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب وغير ذلك فالأمر أظهر وجهله به أجلى .

فان قيل ان من أراد أن يستعمل ماكينة صنعها غيره فلا يحتاج إلا الى معرفة كيفية استعمالها دون أن يعلم كيفية حركات آلاتها عند الاستعمال ومواقفها فى العمل وعلى هذا القياس يجوز أن يستعمل الانسان أعضاءه عند أفعاله ولا يعلم أفعال الاجهزة الداخلية لاعضائه بتفاصيلها حين الاستعمال قلنا استعمال الانسان أعضاءه وجوارحه لا يشبه استعمال السائق سيارته ويدل على وجود الفرق بينهما أن للانسان علما باستعمال أعضائه فى تنوع حركاتها غير المحدودة من غير تعلم بقدر ماعند سائق السيارة من العلم بسوقها الحاصل بالتعلم والتدرب ومع هذا فهو يستعمل أعضاءها بمهارة وسهولة أكثر من مهارة سائق السيارة وسهولة سوقه إياها فاذا أُمعن فى أمر التشبيه فالانسان يشبه السيارة نفسها لا سائقها أعنى أنه ذاهل عن كيفية حركاته مثلها ومع ذلك يُرى أنه يملكها فوق ما يملك السائق المتعلم حركات سيارته فدل ذلك على أن المحرك غير المتحرك ولا نريد أن يُفهم الجبر المحض من هذا التشبيه لان فى الانسان ارادة واختياراً فى حركاتها ليستا فى السيارة ففيه إرادة السائق وجهل السيارة

دليل المعتزلة

قالوا : ان الانسان يدرك الفرق بالبداهة بين حركتى الصعود بصرف قوته الى العلو وحركة السقوط منه بدون اختيار وكذا بين حركة يده فى حالة البطش وحركتها فى حالة الارتعاش ولا يمكن إيضاح هذه الفروق إلا

بكون بعض تلك الحركات مستنـدا الى قدرة الانسان وموجودا بايجاده وحصول البعض الآخر بالمجبورية من غير اختيار منه ولا ارادة .

وجواب الاشاعرة : ان وجود القدرة والارادة فى الانسان بالنسبة الى بعض الافعال مسلم لكن حصول تلك الافعال عند استعمال قدرته وارادته لايدل على أنه بتأثير قدرته وارادته فيها ولا تصح دعوى البداهة فى هذه النقطة وانما البديهى مقارنة حصول تلك الافعال بقدرة الانسان وارادته والحال أن الاقتران بين الشيئين وان دام لايدل على أن حصول أحـدهما بتأثير الآخر إذ لاتثبت العلّيّة بالدوران وهذه قاعدة مقررة فى محلها وزيادةً على ذلك فان تمادى الخلاف فى خالق أفعال العباد بين القائلين بأنه الله تعالى أو العباد أنفسهم واحتياج كل فريق الى إثبات ما ادعاه لما يكفى فى الابانة عن أنه لامحل لدعوى البداهة فى حصول أفعال العباد بقدرتهم وكون دعوى البداهة غير مسموعة فى محال النزاع أمر متعارف بله مسألة اشتد النزاع بين الباحثين فيها كهذه المسألة فعدم استماع دعوى البداهة فيها أولى

فان قيل للاشاعرة اما أن لاتوجد قدرة فى الانسان أو يكون معها تأثيرها فاما أن تختاروا الاول فتقولوا بمذهب الجبرية أو تختاروا الثانى فتتفقوا مع المعتزلة فللاشاعرة أن يجيبوا على هـذا الاعتراض المردد بانا نختلف عن الجبرية النـافين للقدرة الحادثة البشرية بتـاتاً ونعترف بأن الانسان يجد فى نفسه قدرة على بعض الافعال وهذا أمر بديهى لا يمكننا انكاره لكنا رأينا وجدانه القدرة فى نفسه بديهياً فقلنا بوجودها ولم نرَ وجدانه تأثيرها بديهيا فلم نقل بوجوده واختلفنا فيه عن المعتزلة وبنينا مذهبنا فى كل ناحية مما قلنا به أو لم نقل على أمتن أساس والقدرة تفسر عند

الأشاعرة بأنها صفة من شأنها التأثير ولا يلزم لها أن تكون مؤثرة فعلا وكان المانع من تأثير القدرة الحادثة أى القدرة البشرية حصول ماتعلقت هى به بقدرة الله .

فان ادعى خصومهم من الجبرية بأن مالا تأثير له لا تطلق عليه القدرة يرجع النزاع بينهم حينئذ الى اللفظ والتسمية ثم ان وجود قدرة الله تعالى فى الازل من غير وجود تأثيرها بناء على قدم قدرة الله وحدوث مقدوراته وثبوت القدرة الحادثة أيضاً قبل تأثيرها عند المعتزلة القائلين فى الاختلاف المشهور من أن الاستطاعة هل هى مع الفعل أو قبله بالشق الثانى ، يؤيدان رأى الاشاعرة فى ذاك النزاع اللفظى أيضاً

تلخيص مذهب الاشاعرة

تلخيص مايفترق به مذهب الأشاعرة عن مذهب الجبر أن الجبرية لاقدرة عندهم للانسان ولا إرادة حتى ولا فعل وعند الاشاعرة له قدرة لكن لاتأثير لقدرته فى جنب قدرة الله وله أفعال والله خالقها وله إرادة أيضا تستند أفعاله اليها ولذا يعد مختاراً فى أفعاله ويكفى فيه وفى تسمية أفعاله أفعالا اختيارية استناد تلك الافعال الى إرادته واختياره لكن هذه الارادة والاختيار عند الأشاعرة ليست من الانسان بل حاصلة بخلق الله ولذا يقال انه على مذهبهم مختار فى أفعاله مضطر فى اختياره و بالنظر الى أن فعله وارادته لفعله مخلوقان لله تعالى لزم أن يكون الانسان مضطراً فيهما جميعاً إلا أن استناد فعله الى الاختيار وعدم استناد اختياره الى اختيار آخر سبب وصف الافعال بالاختيارية وهو المعنىّ بكون الانسان مختارا فى أفعاله عند

what should we do ?

الأشاعرة أى ان أفعاله مستندة الى اختياره وان لم يكن هذا الاختيار بيده واستناد أفعاله الى اختياره يكون مصحح النسبة فى تعبير « الأفعال الاختيارية » وأما لزوم كون الافعال المستندة الى الاختيار الاضطرارى اضطرارية فاضطرار بالواسطة أعنى ان الافعال نفسها اختيارية وانما يسرى الاضطرار اليها بواسطة كون الاختيار الذى تستند اليه اضطراريا ومن هذا سموا مذهب الاشعرى بالجبر المتوسط اى الجبر بالواسطة وليس معناه الجبر المعتدل أو الجبر الناقص بل الجبر التام لكنه بالواسطة هكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام (١)

مذهب الماتريدية

كما ان مذهب الاشاعرة متوسط بين مذهبي الجبر والاعتزال مع قربه الى الجبر وبعده عن الاعتزال فهناك مذهب بين المذهبين ايضا يعد فى الوسط التام سالما من وصمة التقرب الى الجبر وهو مذهب الماتريدية فافعال العباد عندهم مخلوقة لله تعالى ولا خلاف لجمهورهم فيه مع الاشاعرة ولا فى وجود قدرة العباد دون تأثيرها اما ارادة العباد فهى محط الخلاف بين الفريقين لكونها مخلوقة لله تعالى عند الاشاعرة كقدرتهم وأفعالهم وعند الماتريدية لها معنيان إرادتهم الكلية وهى مخلوقة لله تعالى أما ارادتهم الجزئية فغير مخلوقة وأمرها بأيديهم وهى ما يملكونه من أفعالهم المنسوبة اليهم

---

(١) ومما يجب أن ينبه عليه أنه لا يلزم من انتهاء مذهب الاشعري الى الجبر كونه مذهب الجبر بل مذهبه مفترق عن مذهب الجبر جدا وان لنا مناقشة مع تسميه بالجبر المتوسط تأتي فى محلها من الكتاب

ومدار تكليفهم بها ومسئوليتهم عنها فالارادة الكلية اسم لصفة الارادة التى من شانها ترجيح احد المقدورين من الفعل والترك والتعلقُ بكل واحد منهما على سبيل البدل والارادة الجزئية فسروها بتعلق تلك الصفة بجانب معين فالجزئية تأتيها من تعينها بتعين متعلقها والجزئى يطلق على كل معين ومشخص وربما جعلوا الارادة الجزئية عبارة عن صرف الارادة الكلية واستعمالها فى جانب معين وعند الاشاعرة فالارادة الكلية أى الصفة التى من شأنها التعلق بكل من الطرفين والجزئية أى تعلق تلك الصفة بطرف معين كلاهما من الله وبالتلخيص إن الارادة وتعلقها ومتعلقها أى الفعل أو الترك كله من الله ولهذا يقال ان مذهبهم يرجع الى الجبر والماتريدية يسعون فى التخلص من الجبر بتمليك العباد واحداً من هذه الثلاثة وهو التعلق . وعلى كون تعلق الارادة وبالتعبير الآخر تصريفها واستعمالها من العباد عند الماتريدية يصير معنى (الكسب) المنسوب الى العبد فى هذه المسألة مفهوماً بالسهولة أما على مذهب الاشعري القائل بمخلوقية الارادة الجزئية وكونها من الله أيضاً فمدخلية العباد فى أفعالهم لايجاوز الى ما وراء كونهم محالّها ومحالّ إرادتها واختيارها ويكون معنى الكسب المنسوب اليهم فى غاية الغموض والخفاء .

ولعدم كون الارادة الجزئية التى هى عبارة عن المعنى المصدرى مثل تعلق صفة الارادة أو تصريفها واستعمالها ، من الموجودات بل من قبيل « الحال » المتوسط بين الموجود والمعدوم . فتمليكها للعباد عند الماتريدية لايخل بقاعدة نفى خالق غير الله إذ الخلق انما يتعلق بالموجود لابما دونه مثل الحال

وهذا المذهب هو الذى استند اليه فضيلة الشيخ بخيت فى محاضر ته وان لم يصرح به ومال بعض الميل الى مذهب المعتزلة تحت تأثير عقلية راجت فى مصر منذ عهد الشيخ محمد عبده لكنه لم يجاره الى أن ينتهى الى مذهب الاعتزال ولا فى غلوه فى التشنيع على الاشعرى وإنما وقف حيث يقف أكثر من رأينا من علماء بلادنا أعنى مذهب الماتريدية لما أنهم ظنوه أوسط المذاهب فى هذا الباب وزاد عليه فى نقطة وستعرف أن الظن لايغنى من الحق شيئا

ماهو المختار من المذاهب

بعد ما بينا المذهبين المتطرفين فى مسألة القضاء والقدر وهما الجبر والاعتزال والمذهبين المتوسطين بينهما أعنى مذهب الاشاعرة والماتريدية نبين أن مذهب الاشاعرة أقرب المذاهب الى الحق وأحقها بالقبول ولا يمنعه من رجحانه هذا نزوعه الى الجبر وكون معنى (الكسب) فيه بعيداً عن الفهم لا ولا تكون بساطة مذهب الماتريدية ومفهوميته مرجحته على مذهب الاشعرى لأن مسألة القضاء والقدر أشد المسائل غموضاً ناهيك أن القدر سر من أسرار الله فأى مذهب يتناسب معها فى غموضها فهو أنسب المذاهب بذات المسألة وأقربها الى الواقع وأى مذهب ينبئ عن بساطة الامر وسهولته على الفهم فهو أبعد عن الحقيقة وستطلع على ما قلنا فى كل مرحلة تتغلغل باجتيازها فى أعماق الكتاب والله الذى بيده كل شئ هو ملهم الصواب

الاستدلال بعلم الله الازلى على الجبر

من أدلة الجبر المشهورة علم الله الازلى المحيط بكل مايقع من أفعال عباده فيما لايزال أى فى المستقبل فلا يمكنهم أن يخرجوا فى أفعالهم عما سبق به علمه

تعالى و إلا انقلب جهلا فكل انسان يرى و يظن أنه حر مختار فهو مقيد بعلم الله السابق مجبور على أن تكون أفعاله وفق ماعلمه الله واقعاً أو غير واقع

وتجاه هذا الاستدلال رد مشهور أيضاً وهو أن العلم لاتأثير له فى معلومه لا بالمنع ولا بالالزام لانه عبارة عن مجرد انكشافه عند العالم فلا يتقيد معلومه به ولا يلزمه أن يتبعه بل اللازم عكس ذلك وهو أن يتبع هو معلومه ليكون انكشافاً مطابقاً للواقع فالانسان لايفعل مايفعله لان الله يعلمه فاعله بل الله يعلمه كذلك لكون الواقع أنه سيفعله وهو بالنظر الى الواقع يفعله باختياره والله يعلم أنه يفعله ويعلم أنه يفعله باختياره فلا جبر وفضيلة الشيخ بخيت ذكر هذا الرد فى محاضرته وكنت أنا كتبته مفصلاً - قبل ما ذكره - فى كتابى (دينى مجدد ل)

لكن يرد على هذا الرد أن كون العلم تابعاً للمعلوم وكون اختيار العباد داخلا فى علم الله أى كونه يعلم أنهم يفعلون مايفعلون باختيارهم لايدفع الجبر لان مايفعله العباد لما تقرر وتعين فى علم الله السابق على أى وجه كان فهل يقدر الانسان اذا جاء وقته على أن يغير هذا المقرر المقدر فلا يفعل ما في علم الله أنه يفعله ويفعل ما فى علم الله أنه لايفعله ؟ فان لم يقدر فالجبر محقق فتلك الافعال التى يفعلها الانسان باختياره أو لايفعلها لما تعينت فى الازل بكونها معلومة لله تعالى وسجلت فمن الضرورى أن يأتى بها الانسان عند مجىء وقتها كما علمه الله وتكون مخالفته فى خارج الامكان .

ولا يقال نقضاً لهذا الاعتراض انه إن صح لزم الجبر فى أفعاله تعالى أيضاً لتقيدها بعلمه الذى يتقدمها كما يتقدم أفعال عباده ويقيدها لانا نقول الذى ينافى اختيار الفاعل ويمانعه أن لا يكون مخيراً فى الفعل والترك حين

الارادة لتعين أحد الطرفين قبلها أما بعد الارادة فلا يبقى الخيار على كل حال ويجب الفعل ولا ينافى هذا الوجوب الاختيار .

فحال الانسان لما تعينت فى العلم الازلى فليس فى مقدوره اذا جاء وقتها ووقت استعمال إرادته فيها أن يأتى بخلافها لكن ارادته تعالى المتعلقة بأفعاله لما كانت أزلية كعلمه ولم يوجد قبل الازل أزل فالله تعالى مختار حين الارادة وخلاصته أن العلم الازلى لا يقيد الارادة الازلية ويقيد الارادة الحادثة بعده كارادة العباد

فعلى هذا البيان فان علم الله الازلى وان لم يقتض الجبر فى أفعاله اقتضاه فى أفعال عباده وكان من أدلة الجبر القوية ولهذا قال بعض أذكياء المعتزلة على ما روى فى شرح المقاصد لولا مسألة العلم ومسألة الداعية لما بقى مانع من أن نحتج من حاجنا فى أفعال العباد .

ومع هذا فليس بزائل امكان الخلاص من الجبر الناشىء عن علم الله الازلى لان تقرر المعلوم فى العلم الازلى وان كان مقدما على وقوعه الا أن كونه ضرورى الوقوع بهذه الصورة من قبيل الضرورة بشرط المحمول أى ان وقوعه ضرورى بشرط كونه واقعاً وكل ممكن الوقوع يصير واجبه بشرط وقوعه فلما تعلق العلم الازلى بكل شىء قبل وقوعه وفق ما يقع فكأن أفعال العباد التى تقع فى أوقاتها باختيارهم وقعت فى الازل وانكشفت لعلم الله على وفق وقوعها وأصبح وقوعها ضروريا واجباً وعدم وقوعها مستحيلا استحالة عود الشىء بعد وقوعه غير واقع مع كون كل من وقوعه وعدم وقوعه ممكناً قبل ما وقع ويقال لهذه الضرورة الحاصلة بوقوع الشىء ضرورة بشرط المحمول وهى لا تنافى امكانه فى ذاته وكون الفاعل مختاراً فيه وصفوة القول

أن أفعال العباد وان تأخرت عن علم الله الازلى المتعلق بها فى الوجود الخارجى الا أنها متقدمة عليه طبعا تقدم المتبوع على التابع ومن هذا لا تمكن مخالفة علم الله لتلك الافعال كما لا تمكن مخالفتها له فكل منهما مقيد بالآخر بل تقيد العلم بالمعلوم أصل لوجوب كونه موافقا له حتى انه اذا لم يوافقه لا يكون علما ولو لم يكن كلامنا فى علم الله لقلنا انه صورة والمعلوم أصلها ولا شك في أن الصورة تتبع أصلها لا أن أصلها يتبعها و يتقيد بها وهذا ظاهر وكاف فى نفى الجبر الآتى من العلم الازلى أما وجوب كون معلومات الله على وفق علمه واستحالة مخالفتها له فوجوب بالغير واستحالة كذلك أى بالغير بسبب استحالة الخطأ فى علم الله وهى فى الحقيقة عبارة عن استحالة مخالفة العلم لمعلومه أكثر من استحالة مخالفة معلومات الله لعلمه وكناية عن شدة متابعته لمعلومه ومن جملة المعلوم وقوع تلك الافعال باختيار العباد فيجب كون العلم التابع تابعا فى أمر الاختيار أيضا ولو وجب وقوع المعلوم من طريق العلم لوجب وقوعه باختيارهم وهذا الوجوب لا ينافى الاختيار بل يؤيده .

ومهما أمكن تخليص أفعال العباد من سلطان العلم الازلى والاقتناع بأنه لا ينفى اختيارهم ولا ينافيه لكونه تابعا لمعلومه الذى هو وقوع الفعل باختيارهم فلا ينبنى اختيارهم على علم الله بل ينبنى علم الله على اختيارهم ، الا انا اذا نقلنا الكلام الى اختيار العباد نفسه ووجهنا نظرك اليه أى الى اختيارهم المتعلق بأفعالهم وكثيرا مايعبر عنه بالارادة الجزئية – وأمعنت فى التفحص عن حقيقته وكيفية حصوله فى الانسان ينقلب اليك البصر

وهو حسير (١)

فأولا ما هو الاختيار ؟ وأليس الله الذى هو خالق أفعال عباده بخالق اختيارهم المتقدم على أفعالهم أيضا ؟

وثانيا لو كان الاختيار من العباد ولم يكن مخلوق الله تعالى فهل يحصل ذلك فيهم بنفسه وهل ليس لله حكم وسلطان عليه ؟ فهذان موقفان فى غاية الاهمية لا يستطيع الباحث المستقصى لمسألة القدر أن يكون فى غنى عن وفاء حقهما من التفكير وفضيلة الشيخ بخيت لم يعرّج عليهما فى محاضرته ونحن لا نألو جهدا فى تحقيقهما مستعينين بتوفيق الله تعالى

الموقف الاول

ما هى الارادة الجزئية والاختيار ؟
وبالتعبير الاعم ما الذى يملكه الانسان من أفعاله ؟

علماء الكلام من أهل السنة الذين اعترفوا بأن الله خالق كل شىء وأرادوا مع ذلك تخليص العباد فى أفعالهم من الجبر ولم يروا ماذهب اليه الاشاعرة كافياً فيه احتاجوا الى البحث عن أمر يصدر منهم عند أفعالهم ويكون لهم تأثير فيه من غير أن يرتقى ذلك التأثير الى درجة الخلق والايجاد وسموا هذا التأثير كسبا اصطلاحا منهم على اعتبار هذا اللفظ دون الخلق والايجاد والفعل فالتزموا أن يكون ذلك الامر دون الموجود لئلا يبلغ التأثير المتعلق به مبلغ الخلق فلا مانع من أن يصدر من العباد مالا يجعلهم

(١) وخلاصته ان أفعال العباد يمكن تخليصها من سلطان علم الله ولا يمكن تخليصها من سلطان مشيئة الله ومعظم ما يتضمنه الكتاب مسوق لاثبات هذا الامر وايضاحه

شركاء الله فى خلقه فالله يخلق والانسان يكسب .

ثم اختلفوا فى تعيين ماهو مكسوبه عند أفعاله فنشده بعضهم فى نفس الفعل وبعضهم فى وصفه والكثيرون فى ارادته ونحن نبين كلا من هذه الآراء الثلاثة مع مابناها أصحابها عليه ثم نأتى بنيانهم من القواعد

— ١ —

فمن ذهب الى الأول قال ان الفعل يتضمن أمرين ويطلق على معنيين المعنى المصدرى والمعنى الحاصل بالمصدر مثلا ان الحركة ان أريد بها الصفة والحالة التى تعترى المتحرك فى كل جزء من أجزاء المسافة فهو المعنى الثانى وهو موجود فى الخارج وان أريد به ايقاع الحركة بالمعنى المذكور فهو المعنى المصدرى وليس من الموجودات بل من قبيل الامور الاعتبارية أو من قبيل الحال المتوسط بين الموجود والمعدوم فاذا فعل الانسان فعلا فما هو موجود من فعله فمن الله وما هو غير موجود فمن نفسه وهذا قول صدر الشريعة فى التوضيح وهو غير مذهب الاستاذ أبى اسحق الاسفرائينى القائل بحصول أفعال العباد بمجموع القدرتين أعنى قدرة الله وقدرة العبد على أن يكون تأثيرها فى أصل الفعل وان كان يشبهه فى بادئ الرأى فعلى ماذهب اليه الاستاذ يكون مجموع الفعل من غير تمييز ماهو موجود منه أو غير موجود حاصلا بمجموع القدرتين وعلى قول صدر الشريعة يكون متعلق احدى القدرتين من الفعل غير ماهو متعلق الاخرى وانا لم نذكر مذهب الاستاذ فى عداد المذاهب التى تصدينا للمناقشة مع أصحابها فى هذا الكتاب وان كان مذكوراً فى كتب الكلام اكتفاء بذكر الآراء التى وقع عليها اختيار العلماء المتأخرين ازاء مذهب الاشاعرة ولم يبتعد عن مذهب الماتريدية .

فعلى ما أفاده صدر الشريعة فى توضيحه بما هو معنون بالمقدمات الاربعة ومشهور عند العلماء بدقته وخطورته أن مثل تلك الامور اللاموجودة واللامعدومة لامندوحة عن الاعتراف به فى مباحث الالهيات كيلا يقع الباحث فى محاذير مستحيلة وهو المخلص الوحيد الذى يلاذ به ويطمأن اليه بعد طول نشدان مايكون وسطاً بين الجبر والاعتزال فصدور الايقاع الذى ليس بموجود ولا معدوم وانما من قبيل الحال المتوسط بينهما من الانسان، كما انه يعد سالماً من مفسدة كونه خالقاً لشىء من الاشياء فكذا لايحتاج صدور مثله منه بصفة انه فاعل مختار الى أى مرجح يكون أمره بيده حتى يلزم التسلسل بالانتقال من مرجح الى مرجح أو ينتهى الى مرجح يخلقه الله فيعود محذور الجبر، وبعبارة أخرى يمكن أن يكون صدور مثله من الانسان بلا سبب ومن قبيل الترجيح بلا مرجح لان الترجيح بلا مرجح منه مالا يجوز ومنه ما يجوز كترجيح الهارب لاحدى الطريقين المتساويتين والعطشان لاحد الانائين المتساويين الممتلئين ماء والاصل ان كل ترجيح بلا مرجح اذا تضمن ايجاداً بلا موجد فهو محال والا فجائز وصدور الايقاع اللاموجود واللامعدوم من الانسان المختار بلا مرجح لاينطبق على معنى الايجاد بلا موجد لان الايجاد دائماً يتصور فيما يكون محصوله موجوداً ولا موجود هناك فلا ايجاد فمتى لم يكن الترجيح بلا مرجح فى معنى الايجاد بلا موجد وكان من قبيل ترجيح أحد المتساويين على الآخر بل المرجوح على الراجح فهو جائز وليس بباطل ولا محال حتى ان ايجاد كل ممكن ماهو الا ترجيح جانب الوجود على جانب العدم المتساويين بالنسبة الى ذات الممكن اذ لو كان ايجاد الممكن بترجيح الراجح لزم تحصيل الحاصل وكان محالا فالترجيح

بلا مرجح لازم فى إيجاد الممكنات به كونه باطلا ومحالا بل يمكن أن يعتبر إيجاد الممكن ترجيح المرجوح بالنظر الى أنه ترجيح جانب الوجود المرجوح على جانب العدم الراجح لكونه الاصل نعم أن ترجيح المساوى أو المرجوح حال كونه مساويا أو مرجوحا محال ومتضمن لاجتماع النقيضين لكن لا تبقى المساواة أو المرجوحية عند ترجيح الفاعل المختار فلا يلزم هذا المحذور .

ويرد على هذه النظرية أعنى جعل حصة العباد فى أفعالهم المعبر عنها بالكسب عبارة عن الايقاع وهو الفعل بالمعنى المصدرى لكونه من الامور اللاموجودة واللامعدومة وجعل الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر الموجود فى الخارج مخلوقا لله تعالى ، أن صدور الفعل بالمعنى المصدرى من العباد مع صدوره بالمعنى الحاصل بالمصدر من الله غير معقول جداً اذ لا إمكان عندنا للتفريق بين مُصدرَى الفعلين بالمعنيين لأن الفعل بالمعنى المصدرى أعنى الايقاع مستلزم للفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر ومحصل له فاذا كان الاول من العباد فلا جرم يكون الثانى أيضاً منهم بل المعنى الاول عبارة عن إصدار المعنى الثانى وايقاعه ولا معنى لايقاع العباد ما يخلقه الله ويدل على ما قلنا دلالة باهرة تعبيرهم عن الفعل الثانى بالحاصل بالمصدر والمصدر هو الفعل الأول فمقتضى هذا بالبداهة أن الفعل بالمعنى الثانى حاصل بالفعل بالمعنى الأول والا كان الحاصل بالمصدر حاصلا بغير المصدر هذا خلف فصدور الايقاع من العباد وهو الفعل بالمعنى الاول حال كون الثانى منفكا منه بأن يكون غير صادر منهم محال مثل تصور الايقاع بلا وقوع (١) .

---

(١) ومن هذا التحقيق يظهر أنه لاوجه لتخصيص الفعل فى قولهم لا الله خالق أفعال

فهذا القول اما أن يكون ملؤه المحال أو ينتهى الى مذهب الاعتزال أعنى كون تمام الفعل من العباد بالرغم من ادعاء أنه الوسط بين الجبر والاعتزال وتنهدم عقيدة أهل السنة القائلة بأن الله خالق أفعال العباد ألا يرى أن المعروف من مذهب أهل السنة ترتب خلق الله على كسب العبد ترتباً عاديا مهما اطرد بمعنى أن عادة الله جرت على ذلك مع امكان أن لا يترتب والحال أن ترتب خلق الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر على ايقاعه من العبد ترتب عقلى ومن أشد ما يكون منه دونه الترتب والتلازم بين حركة اليد وحركة المفتاح عند القائلين بالتوليد لان الحركة الاولى مع استلزامها الثانية عندهم يمكن أن تتصور من غير تصور الثانية ولا يمكن تصور حصول الايقاع

العباد » بالمعنى الحاصل بالمصدر وجعل الفعل عبارة عن المفعول وان نبه عليه بعض المحققين ومنهم العلامة التفتازانى فى شرح العقائد النسفية وقول العلامة المذكور « انا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع » وتعليل أرباب الحواشي له بأن ذلك أمر اعتبارى لاوجود له فى الخارج ولا يتعلق به الخلق يعنون سواء كان من الله أو من العبد ، يرد عليه قولنا فمن يصدر هذا الايجاد والايقاع أمن الله أم من العبد أم يقع بنفسه من غير مصدر له ؟ ولا شبهة فى بطلان الشق الاخير فان كان من الله فلا يفيد تخصيص الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر بل يضر لايهام ان المعنى المصدرى من العبد وان كان من العبد يلزم أن يكون الحاصل بالمصدر منه أيضا ويأباه أيضا أن الجمهور من غير المعتزلة والاشاعرة لم يثبتوا للعباد غير الارادة الجزئية ولم يضيفوا اليها شيئا يسمى الايجاد والايقاع ويطلق عليه اسم الفعل ولو بأحد معنييه والحق أن سلف الامة القائلين قبل ظهور البدع والاهواء بأن الله خالق أفعال العباد ليس من دأبهم التفريق بين المصدر والحاصل بالمصدر واذا قلنا ان الفاعل الحقيق لافعال العباد هو الله تعالى عند الاشعري والعبد محل لفعله لافاعل يلزم أن لا يكون المصدر فعلا له صادرا منه والا كان مناقضا لنفى فاعليته ومن العجب أن العلامة التفتازانى نفسه يصرح فى شرح المقاصد بذاك النفى ويؤيد ماقلنا استدلال الاشاعرة ان فعل العبد مخلوق لله تعالى بعدم علم العبد بتفاصيل فعله لانه جار فى المصدر وأثره على السوية ويلزم أن يكون الامر كذلك عند الماتريدية اذ لاخلاف لهم مع الاشاعرة فى الاستدلال المذكور .

من غير أن ينتقل الذهن الى وقوع متعلقه كتصور الايقاع بلا وقوع فايقاع العبد يستلزم خلق الفعل بحيث يكون عدم ترتبه عليه من أجلى المحالات[1] بل الحق الذى لاشبهة فيه تسليم العقل ان لامعنى لايقاع الفعل الا ايجاده وكون مُوقعه خالقه فتمليك العباد الفعل بالمعنى المصدرى بظن انه يمكن فصل المعنى الحاصل بالمصدر عنه اعتراف بمذهب الاعتزال من غير شعور به وتعلل بتولية العباد ناحية الفعل الصغرى اللاموجودة ورد ناحيته الكبرى الموجودة الى الله مع ذهول تام عن استتباع الناحية الاولى للثانية بل كون الاولى عبارة عن تحصيل الثانية ليس الا ومثل هذا الذهول جد مستغرب عن مثل صدر الشريعة .

أما اعتذاره المنفهم من كلامه فى التوضيح بأن الايقاع وان استلزم الوقوع إلا أنه لولا كان الله خلق العبد الذى هو صاحب هذا الايقاع وقدرتَه عليه لما تُصور منه الايقاع ولا استلزامه الوقوع فبناءً على هذا لايعد إيقاعه علةً موجبةً لوقوع الفعل ولا العبد خالق الفعل بل الله خالق الفعل بواسطة كونه خالق العبد وقدرته على الايقاع وإن كان الايقاع فعلا من العبد ولزم وقوع الفعل منه ، فالاعتذار بمثل هذا لايكفى فى تمييز مذهب المعتذر عن مذهب المعتزلة لجريانه بعينه فى مذهبهم لانهم لاينكرون أن الله خالق العباد وخالق قدرتهم على أفعالهم فلا استقلال لهم فى أفعالهم بهذا المعنى عند المعتزلة

---

(١) وفضيلة الشيخ بخيت وان تراءى فى محاضرته أنه لايوافق الجمهور على القول بترتب خلق الله على كسب العباد ترتبا عاديا ، مدعيا أنه ترتب عقلى من قبيل ترتب المسبب على السبب وسيجىء الكلام عليه فى محله الا أنه لما اعترف مع ذلك بان يكون فى قدرة الله رفع تلك السببية وازالتها ادعاء الشيخ الآتى ذكره فى ترتب الخلق على الكسب ماهو من الشدة بدرجة الارتباط العقلى بين الايقاع والوقوع الذى نحن بصدده

أيضاً ، فاذا جاز أن يكون الايقاع من العبد مع استلزامه وقوع الفعل ولم يعد هذا الاستلزام كون العبد خالق الفعل وموجده بناء على أن الله خالق العبد وقدرته على الايقاع ، فليكن الايقاع وما يستلزمه من الفعل معاً من العبد وليكن الله خالق الفعل بواسطة خلق فاعله وقدرته عليه ولا يعد هذا أيضاً اعترافاً بمذهب الاعتزال وهذا خير من الاعتراف المكتوم فى الوجه الاول لخلوه عما فيه من المحال .

فأنت ترى أن كل من فر من الجبر وباعده ولم يقنع بابتعاد الاشاعرة عنه فقد وقع فى الاعتزال أى فى إنكار القدر وهذا الوقوع يُرى فى كل من تصدى للبحث فى المسألة وحاول أن ينفرد باكتشاف طريق الى حلها كصدر الشريعة وإمام الحرمين والشيخ محمد عبده بل الماتريدية أيضاً كما تطلع عليه فى محله من الكتاب .

— ٢ —

وقال القاضى أبو بكر إن قدرة الله مؤثرة فى أفعال العباد بأن يكون خالقها وقدرتهم مؤثرة فى وصف تلك الافعال بأن يجعلوها طاعة أو معصية فهذا التأثير فى الوصف هو المراد من الكسب المعزو اليهم ، والعلامة الكلنبوى — فى حواشيه على شرح الجلال الدوانى للعقائد العضدية — اعتبر قول القاضى أبى بكر مذهب الماتريدية بعينه .

ويرد عليه أن كون المؤثر فى وصف الفعل غير المؤثر فى نفس الفعل بعيد عن العقل وأنه اذا كان تحسين الفعل وتقبيحه بأيديهم بأن يجعلوه طاعة أو معصية لزم أن يكونوا هم الحاكمين بالحسن والقبح المؤثرين فيهما والذى

نعرفه من مذهب أهل السنة أن المؤثر فى حسن أفعال العباد وقبحها هو الله فقد أمر بالشيء فحسن ونهى عن آخر فقبح ، ومن مذهب المعتزلة أن حسن الفعل وقبحه ذاتيان ومذهب القاضى خارج عن كلا الاصلين فلعل مراده من تأثير العبد فى صفة الفعل بأن يجعله طاعة أو معصية تأثيره بواسطة الارادة الجزئية الصادرة منه وليس هناك أمر صادر منه غير هذه الارادة مسمى بصفة الفعل وحينئذ يتجه كون مذهب القاضى متحداً مع مذهب الماتريدية

— ٣ —

وكثير من العلماء جعلوا كسب العباد عبارة عن ارادتهم الجزئية وهو المشهور من مذهب الماتريدية وربما عبروا عنها بالقصد وصرف الإرادة الكلية نحو الفعل قالوا ان هذه الارادة الجزئية صادرة من العباد وهى لاموجودة ولا معدومة وإنما من قبيل الحال المتوسط بينهما أو من الامور الاعتبارية فلا يتضمن صدورها منهم معنى الخلق إذ الخلق يتعلق بالموجود ولا الترجيح بلا مرجح من نوعه المحال الى آخر ماسبق ذكره فى « الايقاع » .

وعندى أن عدم كون الارادة الجزئية مخلوقة لعدم كونها موجودة مثال طريف لبناء الفاسد على الفاسد وإن كان من تالد المواريث الكلامية فان الارادة موجودة ومن قسم العرض الذى ينقسم الموجود اليه مع قسم الجوهر انقساماً أولياً وإن الحياة والعلم والقدرة والارادة والشهوة والنفرة من أمثلة العرض الخاصة بالاحياء المعروفة فى علم الكلام ، وكون الله تعالى خالق الجواهر والاعراض بأجمعها مما أصفق عليه المتكلمون غير المعتزلة المخالفين فى أفعال العباد .

أما ادعاء كون الارادة الكلية موجودة ومخلوقة والجزئية غير موجودة فغلط ناشيء من سقم التفهم فى معنى الكلي والجزئى حيث وقع فى مخيلتهم أن الجزئى لايكون له ما للكلى من الاهمية والكيان وهو خطأ محض بل الأمر بالعكس أى ان الجزئى موجود والكلى غير موجود وهكذا كل جزئى وكلى ولا وجود للكليات فى الخارج وإنما وجودها فى ضمن وجود جزئياتها اعنى ان الكليات غير موجودة وانما الموجود أفرادها وجزئياتها مثلاً لاوجود للانسان فى الخارج كليا وعاماً وانما الموجود أفراد الانسان مثل زيد وعمرو وبكر والارادة الكلية والجزئية على هذا القياس فالكلية هى التى من شأنها أن تتعلق بكل واحد غير معين من طرفى الفعل والترك ولا توجد فى الخارج ارادة كهذه متعلقة بطرف غير معين كما لاتوجد الارادة المتعلقة بكلا الطرفين معا وانما الموجود المتحقق منها فى الخارج مايتعلق بطرف معين أى التى نعبر عنها بالارادة الجزئية وتأتيها الجزئية من تشخصها بالتعين ويأتيها الوجود أيضاً من التعين والتشخص فالجزئى يزيد على الكلى بما فيه من التشخص لانه ينقص عن الكلى ولذا يعرّف الانسان الكلى فى المنطق بالحيوان الناطق والجزئى بالحيوان الناطق مع التشخص ويقال ان الكلى جزء للجزئى والجزئى كل للكلى فقد تبين ان الجزئى أعظم من الكلى وان الوجود والكيان له فى الخارج دون الكلى وتبين ايضاً ان ما ارتكز فى العقول من مديد الزمان واشتهر من ان ارادة الانسان الكلية موجودة ومخلوقة وإرادته الجزئية غير موجودة ولا مخلوقة خلاف الصواب وعكس الحقيقة بل الموجود منها الجزئيات أى الافراد المتحققة فى الخارج والكلية ما ينتزع من تلك الجزئيات التى هى أفراد الارادة المتحققةُ من غير أن يكون له وجود فى

غير الاذهان والمحققون من المتكلمين وان لم يقصّروا فى التنبيه على أن الجزئى في الارادة الجزئية هو الجزئى الذى تعلمناه فى المنطق وأن الجزئية اعترتها من تعينها و تشخصها بتعين متعلقها لكنها — وللاسف — لم ينتقل منه الى لزوم كون الارادة الجزئية موجودة والكلية غير موجودة شأن كل جزئى وكلى .

وأما جعل الارادة الجزئية عبارة عن تعلق الارادة بطرف معين وصرفها نحوه فمن القاء الكلام على عواهنه فكأن الكلية هى الارادة نفسها والجزئية هى تعلق الارادة وليس بشىء إذ لايجوز أن يكون هذا عبارة عن تعلق الارادة الكلية لما عرفت من أنها لاوجود لها قبل وجود جزئياتها فلو كانت جزئياتها حاصلة من تعلقها كان حصولها متقدما على حصول جزئياتها ولزم الدور ولايجوز أن يكون عبارة عن تعلق الارادة الجزئية إذ لامعنى لكون الارادة الجزئية عبارة عن تعلق الارادة الجزئية ولزوم تقدم الشىء على نفسه أظهر فيه وبعد هذا فالارادة الجزئية لاتكون من تعلق الارادة فى شىء وأنها من جنس المتعلق لامن جنس التعلق اذ الارادة الجزئية نفس الارادة لاتعلق الارادة ولايصح إطلاق اسم الارادة على تعلق أى ارادة فلايصح أن تكون الارادة الجزئية عبارة عن أى تعلق وقس عليه كونها عبارة عن صرف الارادة .

وليس بشىء أيضاً كون الارادة الكلية التى اعتبروها موجودة ومخلوقة لله تعالى عبارة عن صفة الارادة التى خلقها فى العباد وجعلها مبدأ للارادات الجزئية الصادرة منهم إذ لايصح أن يقال لهذا المبدأ ارادة فضلا عن أن يقال ارادة كلية وعلى كل حال فليس هو الارادة التى عدها المتكلمون من الاعراض المختصة بالاحياء واعتبروها حادثة موجودة فى الخارج لان ذلك

المبدأ ليس ارادة بالفعل وانما عبارة عن الاستعداد للارادة وغاية مافي الباب أنه ارادة بالقوة فمتى أطلقت عليه الارادة كان إطلاقا مجازيا ونحن بصدد البحث عن الارادة الحقيقية فتلك الارادة الحقيقية هي الارادة الجزئية التي تتحقق في الخارج وتحدث كحادثة من الحادثات الكونية ومن الاعراض المختصة بذوات الحياة كما أن صفة الكلام أعني المبدأ الذي هو ملكة الاقتدار على تأليف الكلمات ويقابله (الخرس) ليس كلاما بالفعل وإطلاق الكلام عليه مجاز من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب وكذا إطلاق المتكلم على انسان ساكت بمعنى أنه ليس بأخرس مجاز من ذاك القبيل كما حققه الفاضل الكلنبوي في حواشيه على شرح العقائد العضدية للجلال الدواني وعليه فاتصاف الانسان بصفة الارادة قبل أن يريد شيئا ماهو اتصاف بالارادة بل اتصاف بالاستعداد لها ولا وجود لحادثة الارادة في الانسان قبل ارادة شيء وكل ذلك غير خاف على المتأمل المنصف .

فاذا ثبت أن الارادة الجزئية هي الارادة الوحيدة الموجودة في الخارج وجب أن تكون مخلوقة ويكون الله خالقها كما ذهب اليه الاشاعرة .

ومن العجب أن الماتريدية أثبتوا للعبد استقلالا في ارادته الجزئية ليصح كونها مداراً لتكليفه وجعلوها مع ذلك أمراً اعتبارياً لا وجود له فهل يصح أن يكون مالا وجود له مدار التكليف وهل لا يكون هذا قولا بعدم وجود مدار التكليف .

ولكون إرادات العباد الجزئية مخلوقة لله تعالى أو مبنية على مشيئته مؤيدات أخرى :

(١)

منها ان الارادة أى الارادة الجزئية فعل من الافعال القلبية و كل فعل من أفعال العباد مخلوق لله تعالى باتفاق علماء أهل السنة إزاء المعتزلة القائلين بغير ذلك و انك ترى العلماء يعتبرون الارادة الجزئيـة التى يعبرون عنها بالقصد و يفسرون القصد بالعزم المصمم ، مدار التكليف للانسان و الحال أنه بناء على الأساس الذى اتفقت عليه أهل السنة من الاشاعرة و الماتريدية وجادلوا المعتزلة فى سبيله من أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لزم أن تكون الارادة الجزئية التى هى نفسها أيضاً فعل من أفعال العباد على تفسيرهم بالقصد والعزم المصمم ، مخلوقة لله تعالى شأن أفعال العباد الاخرى لان غايتها انها من افعال القلب كما ان الايمان فعل القلب ومخلوق لله تعالى ولهذا نرى العلامة على القارئ فى شرح الفقه الاكبر بعد مانقل عن الكمال بن الهمام طريق الخلاص من الجبر بتخصيص النصوص الدالة على مخلوقية افعال العباد بما عدا فعلا واحداً وهو العزم المصمم ، يقول : « لكنا نقول ان العزم المصمم داخل تحت الحكم المعمم » وينبه على ان ذلك التخصيص تحكم لا مبرر له إلا حاجة تدعيم المذهب الماتريدى الذى هو مذهب الكمال بن الهمام .

(٢)

ومنها ان انكار وجود الإرادة الجزئية التى تكون بحسب العادة مقدمة لخلق الله أفعال عباده قصداً لتصغير شأنها وتمليكها العباد لاينجع فى الحصول على المقصود فكأن (الشىء) لما شاع استعماله فى معنى الموجود فالقول بصدور الارادة الجزئية اللاموجودة من العباد لايجافى عموم قوله تعالى ﴿ الله خالق

كل شيء ﴾ لكن هذه الارادة الجزئية التى بالرغم من صغرها تصير مبدأ لعظام الشئون وعلى تعبير صدر الشريعة ايقاعات العباد واجرآتها هل هى خارجة عن مشيئة الله تعالى واذا كان يقع ماشاء الله ولا يقع مالم يشأ الله بمقتضى قوله ﷺ (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) الذى اكتسب حكم الدليل القطعى بسبب اقتران مضمونه باجماع العلماء وقد نص عليه فى شرح المواقف فهل نعدّ ارادة الانسان الجزئية أو ايقاعه لافعاله مما شاء الله أم نعده مما لم يشأ الله فان كانت معدودة مما شاء الله يكون وقوعها ضروريا ويلزم الجبر وان كانت خارجة عما شاء الله وداخلة فى مالم يشأ الله فلن تقع بحكم الحديث ويلزم الجبر أيضا ولا أريد أن أقول « مادام خلق الله يعقب ارادة العبد الجزئية فكون هذا التعقيب طبعاً بمشيئة الله لاينافى حق الحديث القائل (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) لما انه اذا كان خلق الله تعالى يتبع ارادة العباد تباعة مطردة فى الكائنات المتعلقة بأفعال العباد تجرى أحكام ارادتهم » بل الذى أريد أن أقوله انه فضلا عن قوة الارادة الجزئية وأهميتها من حيث استتباعها لخلق الله فنفس تلك الارادة الجزئية يلزم بموجب الحديث أن لاتخرج عما شاء الله وان خرجت يلزم أن لاتقع لان « كل شيء » فى قوله تعالى ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ وان لم يعم الارادات الجزئية اللاموجودة الصادرة من العباد لكن لفظ (ما) فى (ماشاء الله كان) وفى (ما لم يشأ لم يكن) يعمها وقد فُصِّل معنى الحديث فى هذا البيت

فما شئتَ كان وان لم أشأ   وما شئتُ ان لم تشأ لم يكن

لكن المعنى الذى أريد أن أُفهمه مستنبطاً من الحديث فوق هذا المعنى لانى أقول : « فضلا عن أن لايقع ما أشاء ان لم يشأه الله فانى أشاء

ان شاء الله وان لم يشأ الله لم أكن أنا لأشاء » .

وكما ورد حديث (ما شاء الله ...) بما الموصولة العامة ورد قوله تعالى ﴿ قل ان الامر كله لله ﴾ وقوله ﴿ بل لله الامر جميعا ﴾ بلفظ (الامر) الاعم من (الشيء) ولفظ (كل) فى قوله تعالى ﴿ قل كل من عند الله ﴾ من غير تعيين مايضاف اليه أعم من الكل فتدخل الارادة الجزئية التى اعتبروها دون الموجود ومن قبيل الحال فى (الامر) و (الكل) ان لم تدخل فى (كل شيء) لاختصاصه بالموجود .

(٣)

ومنها الكلمة المأثورة المعترف بها عند المسلمين من أهل السنة وهى (آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره من الله تعالى) وهى تجمع رؤس عقائد الاسلام التى يهتم بها أهل السنة وتشتمل على الايمان بالقدر ولا بد أن تكون معترفا بها عند الماتريدية أيضاً وقد ثبت عن النبي ﷺ فيما رواه مسلم وأبو داود والترمذى والنسائى عن عمر بن الخطاب (الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره) ولهذا اتفق أئمة الهدى على تضليل المعتزلة لانكارهم القدر الذى أدخله رسول الله ﷺ فى حديث الايمان ولعن منكريه فى أحاديث أخرى قد ذكرناها فى مقدمة الكتاب وغير الأشاعرة من الماتريدية والذين تبرأوا من الاشاعرة والمعتزلة ثم اتخذوا لهم مذهباً يبعدهم عن الاولين ويقربهم الى الآخرين كامام الحرمين والشيخ محمد عبده ، لا شك فى أنهم يعتبرون أنفسهم من المؤمنين بالقدر ولا يرضون أن يعدوا من منكريه

مع أنه لا معنى يعتد به للاقرار بالقدر في أفعال العباد بمعنى التقدير الأزلى المبنى على اختيارهم المتوجه نحو تلك الأفعال المعلوم عند الله وقوعه فى المستقبل ، من غير تأثير فى اختيارهم فذلك التقدير الازلى الذى يدور مع اختيارهم ويكون تابعاً له مثل العلم الازلى التابع لمعلومه من غير تأثير فيه لا يعمل أن يكون محل الخلاف بين الفِرَق ولا ينكره أى فريق .

وليست مسألة الايمان بالقدر عبارة عن مسألة الفرق بين المعتزلة النافين لمشيئة الله العامة للخير والشر وبين المعترفين بها إذ الاعتراف بتلك المشيئة العامة والاقرار بالقدر الشامل للخير والشر مع القول بكونه تابعا لاختيار العباد بأن تتوجه ارادتهم الجزئية التى تصدر منهم وهم يملكونها ، نحو الفعل فيترتب عليها خلق الله لتلك الافعال سنة جارية منه تعالى وعادة مطردة لا تتخلف — مساو لنفى مشيئة الله المتعلقة بأفعال العباد خيرها وشرها بله نفى مشيئته المتعلقة بالشر فحسب والمقصود من الايمان بالقدر رد الامور كلها الى الله تعالى كما وقع فى الحديث الصحيح « . . . اللهم انى عبدك ابن عبدك ابن أمتك ناصيتى بيدك ، ماض فىّ حكمك .. » وقال الله تعالى ﴿ ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها ﴾ وليس فى الايمان بالقدر التابع لاختيار العباد فيما يتعلق بأفعالهم الاختيارية رد الامور الى الله تعالى بالمعنى الذى يعتد به .

بل ان هذا الاعتقاد يتضمن انكار القدر الذى اهتم به الاسلام ولعن منكريه كما قرأته فى الاحاديث التى ذكرناها وتواتر معناها إذ التقدير الازلى المتعلق بأفعال العباد المعترف به فى مذهب الماتريدية مثلا على أن يكون تابعا لاختيارهم فيما لايزال أمر لا أهمية له ولا أثر يترتب على اقراره أو انكاره

ولا يزيد على علم الله الازلى المتعلق بأفعال العباد حسبما تقع باختيارهم وارادتهم فلهم الحكم والسلطان فى أقدارهم المتعلقة بأفعالهم وماذا يحصل من إنكار أو اقرار القدر الازلى التابع لارادة العباد أنفسهم وكيف يقع الخلاف فيه بين العقلاء بالانكار والاقرار بعد أن لم يكن بينه وبين العلم فرق يعود الى المعنى فيذم منكروه ويمدح مقروه ، فالحق أن الماتريدية القائلين بتبعية التقدير الازلى لافعال العباد المبنية على إرادتهم واختيارهم لم يقدروا القدر حق قدره ولم يختلفوا عن منكريه أعنى المعتزلة فلا وجه لتخصيصهم بانكاره وبالذم المترتب على إنكاره فى لسان الشرع لان ماسبق من تقدير الله المتعلق بأفعال العباد ان لم يزد على علمه المتعلق بها كما تقع من غير تأثير فيها وسلطة عليها فلا ينكرها المعتزلة أيضا أما الفرق بين الفريقين فى مشيئة الله لقول الماتريدية بمشيئته الشاملة للخير والشر فلا طائل تحته إذ لافرق معنوياً بين الاعتراف بالمشيئة التابعة لمشيئة الانسان وبين إنكار المشيئة والله يقول ﴿ وماتشاءون إلا أن يشاء الله ﴾ ولا يقول « ولا يشاء الله إلا أن تشاءوا »

(٤)

ومنها انا لو فرضنا أن خلق الله لايتعلق بارادات العباد الجزئية المتعلقة بأفعالهم لكون تلك الارادات من الامور اللاموجودة واللامعدومة التى لايتعلق بها الخلق والايجاد فيصير أمرها اليهم ويكون صدورها منهم لكن قوله تعالى الوارد فى سورتى القرآن الكريم ﴿ وماتشاءون إلا أن يشاء الله ﴾ يدل على أن مشيئات العباد مربوطة بمشيئة الله فان كان الله تعالى لم يخلقها وصدرت من أنفسهم صدرت مربوطة بمشيئة الله فلا يستقلون بالتصرف

فى مشيئاتهم وتكون مشيئاتهم المتعلقة بأفعالهم تابعة لمشيئة الله وإن كانت متبوعة لخلق الله الافعال فى عقبها .

والمراد بمشيئة العباد المعلقة فى الآية بمشيئة الله ارادتهم الجزئية لان ماقبل الآية فى سورة التكوير « إن هو إلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم » فبعد مابين ان هذا القرآن عظة وذكرى لمن شاء منكم الاستقامة قيل ان مشيئتهم الاستقامة موقوفة على مشيئة الله وانكم لاتشاءون أن تستقيموا مالم يشأ الله أن تشاءوا ذلك فعلقت ارادات العباد الجزئية أيضاً بمشيئة الله لان ارادة الاستقامة هى المشيئة الجزئية بعينها المتعينة بالتعلق بشىء معين والتى اتخذها علماء الماتريدية جنة دون خطر الجبر بادعاء صدورها من العباد واستقلالهم فيها من حيث أنها لايتعلق بها خلق الله لعدم كونها من الموجودات فالآية بما يتبادر من سباقها وسياقها تربط هذه الارادة الجزئية بارادة الله وتؤيد مذهب الاشاعرة المنتهى الى الجبر .

ولا يجوز حمل المشيئة المعلقة فى الآية بمشيئة الله على اتصاف العباد بصفة الارادة المطلقة ولم يحملها عليه أحد من المفسرين وفيهم الماتريدية حتى ان كبير المفسرين وكبير المعتزلة معاً وهو الزمخشرى اضطر الى الاعتراف بكون المراد من مشيئة العباد المعلقة فى الآية بمشيئة الله إرادتهم الجزئية أى الارادة المتعينة بتعين متعلقها فقال فى تفسير الآية : « وما تشاءون الاستقامة يا من يشاؤها إلا بتوفيق الله »

وكلام العلامة الآلوسى فى تفسير الآية أوضح فى الدلالة على ماقلنا قال: (وما تشاءون) أى الاستقامة بسبب من الاسباب (إلا أن يشاء الله) أى الا أن يشاء الله مشيئتكم فمشيئتكم بسبب مشيئة الله تعالى أى لاتشاءون

الاستقامة إلا بان يشاء الله أن تشاءوها) يعنى أن المفعول المقدر لفعل المشيئة فى قوله (وما تشاءون) هو الاستقامة وفى قوله (إلا أن يشاء الله) مشيئة الاستقامة التى هى الارادة الجزئية لامطلق الاتصاف بصفة الارادة لان مشيئة الله تعالى اتصاف العباد بصفة الارادة مطلقا لاتكون سببا لان يشاءوا الاستقامة وانما تكون سببا لذلك مشيئة الله مشيئتهم الاستقامة .

والآية بعينها واردة أيضا فى آخر سورة الدهر وما قبلها فيها (انّ هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا وما تشاءون إلا أن يشاء الله) فاريدت بمشيئة العباد المعلقة بمشيئة الله أيضاً ارادتهم الجزئية أعنى الارادة المتعلقة بشيء معين كاتخاذ السبيل الى ربهم وعبارة الآلوسى هناك : « وما تشاءون شيئا أو اتخاذ السبيل إلا وقت مشيئة الله تعالى لمشيئتكم » : « والظاهر ماقررنا لان المفعول المحذوف هو المذكور أولا كما تقول لو شئت لقتلت زيداً ولا يمكن للمعتزلة أن ينازعوا أهل الحق فى ذلك لان المشيئة ليست من الافعال الاختيارية وإلا لتسلسلت بل الفعل المقرون بها منها وحاصله على ماحققه الكورانى أن العبد مختار فى أفعاله وغير مختار فى اختياره والثواب والعقاب لحسن الاستعداد النفسى الامرى وسوئه [1] فكل يعمل على شاكلته »

فأنت ترى ان المفسر الآلوسى يحمل مانيط فى الآية بمشيئة الله من مشيئة العباد على ارادتهم الجزئية ويحمل الاختيار عند ماقال : « ان العبد مختار فى أفعاله غير مختار فى اختياره » على ارادتهم الجزئية أيضا اذ لامعنى

(١) وكلامنا بشأن الفقرة الاخيرة من كلام الآلوسى يأتى فى البحث المفرد لمذهب الشيخ ابن عربى

لبيان كون اتصاف الانسان بصفة الارادة المطلقة غير اختيارى .

وهذه الآية المنتصبة قدما كسد هائل أمام العلماء الذين اجتهدوا فى تخليص عقيدة الاسلام من الجبر لما انتصبت أيضاً أمام فضيلة العلامة الشيخ بخيت المحاضر فى مسألة القضاء والقدر عند ما ادعى سلامة أفعال العباد من جبر القضاء والقدر الازليين المتعلقين بوقوعها بفضل كونهما متضمنين أيضا وقوع تلك الافعال باختيارهم ، أوردها على نفسه كسؤال مقدر ثم تأولها بما لم يسبق فى كلام أحد من المفسرين فلعله لم تقنعه كلمات من سبقه منهم الى تأويلها كما لم تقنعنى كلمات فضيلة الشيخ ولو بقدر ما أقنعت كلمات الاولين مثل العلامة أبى السعود ففضيلة الشيخ يريد أن يقول ان صفة الارادة التى يستعملها العباد ويصرفونها كما يشاءون والتى أصلها من الله واستعمالها منهم لم يعطوها حينما خُلقوا إلا بمشيئة الله ولو شاء الله لخلقهم بلا ارادة كالجمادات ويحاول تحويل الآية وتطبيقها على هذا المعنى لكن الآية بعيدة كل البعد عن أن تحتمل هذا التوجيه ولو كان المعنى المراد منها ماقاله لاختل التئامها مع ماقبلها وخلت عن الفائدة واشبهت لغو الكلام تعالى كلام الله عن ذلك . هذا مع عدم تحمل الآية فى نفسها أن تحمل على ماذكره الشيخ العلامة كما ستقف عليه .

فعلى توجيهه يكون مدلول الآية اما عبارة عن تعليق ارادة العباد الجزئية بارادتهم الكلية فقط أى الارادة بمعنى الصفة أو مع تعليق ارادتهم الكلية بارادة الله تعالى وعلى التقديرين لاتكون ارادتهم الجزئية معلقة بارادة الله وقد نقلنا بعضاً من أقوال المفسرين الموافقة للآية ولنذكر الآن أخطاء المتأولين المرهقين لها على غير ما دلت عليه وسيقت له احتفاظاً بمذهبهم فى

مسألة أفعال العباد عن أن ينهدم بها ولنبدأ بكلام العلامة أبى السعود قال فى تفسير سورة الدهر :

« ﴿ وما تشاءون الا أن يشاء الله ﴾ تحقيق للحق ببيان ان مجرد مشيئتهم غير كافية فى اتخاذ السبيل كما هو المفهوم من ظاهر الشرطية[1] أى وما تشاءون اتخاذ السبيل ولا تقدرون على تحصيله فى وقت من الاوقات الا وقت مشيئته تعالى تحصيله لكم اذ لادخل لمشيئة العبد الا فى الكسب وانما التأثير والخلق لمشيئة الله تعالى »

وقال فى تفسير سورة التكوير : « ﴿ وما تشاءون ﴾ أى الاستقامة مشيئة مستتبعة لها فى وقت من الأوقات ﴿ الا أن يشاء الله ﴾ أى الا وقت أن يشاء الله تلك المشيئة أى المستتبعة للاستقامة فان مشيئتكم لا تستتبعها الا بمشيئة الله تعالى » فتراه يتكلف ويسعى لمعالجة الجبر الذى هو منطوق الآية فى السورتين فينقل الانتياط بمشيئة الله من ارادة العباد الجزئية الى أفعالهم الاختيارية التى بعدها فى حين أن العلامة الشيخ بخيت يسعى فى نقله الى ماقبلها أعنى صفة الارادة فأحدهما يشرّق والآخر يغرّب ابتعاداً عن الحقيقة الظاهرة من الآية فكأن العلامة أبا السعود يقول ان الارادة الجزئية لايحصل بمجردها شىء ولا يترتب عليها اثر وحصول الافعال بعدها بمشيئة الله لكون الله خالق أفعال العباد عند أهل السنة وكون خلقه مستندا الى مشيئته لكن فى تفسيره زيادة على النص ألا ترى أنه يقدّر فى سورة الدهر بعد قوله « وما تشاءون اتخاذ السبيل » قوله « ولا تقدرون على تحصيله » فيربط الاستثناء أعنى قوله تعالى ﴿ الا أن يشاء الله ﴾ به ويفك ارتباطه بقوله

---

(١) يعنى قوله تعالى (فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا)

﴿ وما تشاءون ﴾ وهو زيادة على الآية خلاف صراحتها لان القدرة على تحصيل اتخاذ السبيل عبارة عن الفعل الذى هو متعلق مشيئتهم هنا فكأنهم يشاءون اتخاذ السبيل بأنفسهم ولا يتخذونه فعلا الا بمشيئة الله والقرآن يقول (وما تشاءون الا أن يشاء الله) وفى سورة التكوير يقدر قوله « مشيئة مستتبعة لها أى للاستقامة » فكأنه يقول أيضاً انهم يشاءون الاستقامة بأنفسهم ولا يستقيمون الا بمشيئة الله لكن القرآن يفيد مافوق هذا ويقول انهم لايشاءون الا أن يشاء الله فيكون التفسير بتقدير محذوف زائد على نص الآية قد نقص معناها بدلا عن الزيادة فيه وكون اتخاذ السبيل او الاستقامة بمشيئة الله أمر مسلم متفق عليه بين الاشاعرة والماتريدية وانما النزاع فى كون مشيئتهما بمشيئة الله والآية ترمى بصراحتها الى النقطة المنازع فيها وتصيب المحز قائلة (وما تشاءون) لا وما تتخذون السبيل أو تستقيمون أو تستتبع مشيئتكم الاستقامة الا ان المفسر العلامة يحاول لترويج مذهبه أعنى الماتريدية جر الآية من النقطة المنازع فيها الى النقطة المسلمة ولا يتجنب اقتحام التكلف فى سبيله .

والعلامة المذكور أبان عن حذقه ومهارته فى ربط الآية بما قبلها فى السورة الاولى حيث جعلها تحقيقاً للحق الذى يفهم خلافه من ظاهر الشرطية التى تقدمتها فهى تفيد أن من شاء أن يتخذ الى ربه سبيلا فله ذلك مع ان اتخاذ السبيل فعلا يتوقف على مشيئة الله وان كانت مشيئته غير متوقفة عليها فى مذهب المفسر . وفيه انه لو كان الحق الذى يراد تحقيقه بهذه الآية ويفهم خلافه مما قبلها هو عدم كون اتخاذ السبيل الى ربهم بأيديهم لقيل وما تتخذونه الا أن يشاء الله اذ المحتاج الى أن يعلق بمشيئة الله على مذهبه هو اتخاذ

السبيل لامشيئته لكن الآية تركت تعليق الاتخاذ وعلق المشيئة فثبت ان مايكاد يفهم من الشرطية المتقدمة هو ان مشيئة اتخاذ السبيل بأيديهم والآية تحقيق للحق الذى هو خلافه وهو يقدّر ماتركته الآية فان أراد نقل التعليق بمشيئة الله من المذكور الى المتروك فذلك تغيير لمعنى الآية وان أراد تعليقها معا وقع فيما هرب منه وهو الجبر .

بل نقول ان الشرطية المتقدمة لاتحتاج الى تحقيق للحق بالنظر الى مايفهم من ظاهرها وهو ان من شاء أن يتخذ الى ربه سبيلا فله ذلك لان اتخاذ السبيل وان لم يكن بأيديهم لكون خلق الفعل بيد الله الا انه كأنه بأيديهم بعد مشيئته والشرطية صادقة على ظاهرها فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا لأن العبد اذا شاء اتخاذ السبيل الى ربه الذى هو فعل من أفعاله الاختيارية فالله تعالى يخلقه له عادة مطردة منه شأن كل من الافعال الاختيارية التى جرت سنة الله على خلقها مترتبة على مشيئة عباده ولن تجد لسنة الله تبديلا وليس العبد مؤتمناً على مشيئته ائتمانه على فعله وما هى بيده ولو بقدر ما كان ترتيب فعله على مشيئته بيده اذ لاسنة لله فى مشيئة العباد كما ان له فى خلق أفعالهم وسنته فى مشيئتهم (وما تشاءون الا أن يشاء الله) فالخطر فى مشيئتهم ثم يكون ترتب الفعل عليها بمكان من السهولة ولذا قال بعض الأجلة وأظنه حجة الاسلام الغزالى لمن قال « افعل ما أشاء » : « أتشاء ما تشاء » فالقرآن ذكر ما ذكره لنكتة وترك ماتركه لنكتة . وهذا تمام تحقيق للحق .

ولعل كبير العلماء المعاصرين بمصر أعنى العلامة الشيخ بخيت مع كونه مشتركا فى المقصد وهو ممانعة الجبر مع أكبر مفسر تركى ، رأى ما ذكره فى تأويل الآية بعيداً فراجع تدبيراً آخر واختار تأويلا غير تأويله وهو أبعد

بكثير من تأويل أبي السعود سواء بالنسبة الى الآية أو بالنسبة الى ذوق تلق الكلام ولننقل ما قاله الشيخ العلامة بنصه كما هو دأبنا فى نقد الاقوال حتى يتبين مافيه من التشوش والاضطراب قال :

« ومعنى قوله تعالى ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله ﴾ انكم لا تشاءون شيئا إلا بمشيئة الله التى خلقها فيكم وجعلكم متصفين بها فلما شاء الله تعالى مشيئتكم التى تشاءون بها وأعطاها لكم شئتم بهاماتشاءون وأردتم ماتريدون ولولا ذلك لكنتم كالجمادات لا يمكن أن تشاءوا شيئا وتريدوه ألا ترى كيف أسند الينا المشيئة ونسبها لنا وما سلبها عنا فقال وما تشاءون إذ لامعنى المشيئة إلا الارادة والاختيار وهكذا يقال فى نظائرها من الآيات والاحاديث ومعنى قوله تعالى ﴿ ولو شاء ربك ما فعلوه ﴾ وقوله تعالى ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ أنه تعالى لو شاء أن يسلبهم الارادة والقدرة على الفعل وسلبهم ذلك مافعلوه وحينئذ يكونون مقهورين تحت ارادة الله تعالى وقدرته لامختارين لكن لم يسلبهم ارادة الفعل والقدرة عليه بل تركهم يفعلون مايختارون فلذلك فعلوا ألا ترى كيف نسب اليهم الفعل فقال ما فعلوه جوابا للو وهذا هو معنى القهر فى قوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده) »

ولنتكلم أولا فيما ادعى أنه معنى قوله تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله) وهو ينتهى عند قوله ألا ترى كيف أسند الينا المشيئة الخ فالشيخ يذكر فيما ادعى أنه معنى الآية مشيئةَ العباد بمعنى ارادتهم الجزئية ومشيئتهم بمعنى صفة الارادة المخلوقة فيهم التى بها يشاءون أى يوقعون ارادتهم الجزئية ومشيئةَ الله ويعلق الاولى من هذه المشيئات بالثانية والثانية بالثالثة فملخص معنى الآية على توجيهه أن مشيئة العباد بمعنى صفة الارادة المخلوقة

فيهم معلقة بمشيئة الله ولا نزاع فيه فكأن الآية ساكتة عن محل النزاع وهو كون مشيئة العباد بمعنى إرادتهم الجزئية معلقة بمشيئة الله تعالى فإن علقت إرادتهم الجزئية بشيء فإنما تعلقها بمشيئتهم أنفسهم وهي مشيئتهم بمعنى الصفة لا بمشيئة الله وربما يظن من نظر في خلاصة توجيه الشيخ العلامة أنه يحمل مشيئة العباد الواقعة في الآية موقع المعلق المدلول عليها بفعل المشيئة الاول أعني (وما تشاءون) ، على معنى صفة الارادة لهم ويعلقها بمشيئة الله المدلول عليها بفعل المشيئة الثاني أعني (إلا أن يشاء الله) وليس كما يظنه الناظرون وانما مراد الشيخ غير ذلك والذي يريده ثم يطبق الآية عليه مليء بالغرائب . واليك البيان :

فانت ترى أن قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) بمجرد النظر فيه وقطع النظر عما قيل أو يقال موافقاً له أو مخالفاً ، يدل بصراحة لاصراحة فوقها على تعليق مشيئة العباد بمشيئة الله نعم ان مشيئة العباد لها معنيان ارادتهم الجزئية أو صفة الارادة لهم التي هي مبدأ إرادتهم الجزئية فيمكن التردد في تعيين ما يراد من مشيئتي العباد في الآية مدلولا عليه بفعل المشيئة الاول ثم لا يلبث أن يزول هذا التردد نظراً الى ذكر المشيئة بصيغة الفعل الدال على التجدد والتقيد بالزمان والى كون هذا الفعل متعلقاً بمفعول محذوف دل عليه ما قبله فتعينت المشيئة بهذا التعلق وصارت ارادة جزئية والى التئام الآية بما قبلها وكونها في مساق تذكير العباد عجزهم عن أن يهتدوا بأنفسهم الى ما يسعدهم والامتنان على الذين اهتدوا بهداية ربهم ولا يحصل ذلك الالتئام ولا ذاك التذكير ولا هذا الامتنان لو كان المراد تعليق اتصاف العباد بصفة الارادة مطلقا بمشيئة الله لأن هذه الصفة لاشتراك جميع الناس

فيها لا تصير ميزة للمهديين الذين سيقت الآية لبيان حالهم مثل المستقيمين أو المتخذين سبيلا الى ربهم ومطلق الاتصاف بصفة المشيئة غير كاف فى الاستقامة واتخاذ السبيل فلو كفى لكان كل أحد مستقيما ومتخذاً الى ربه سبيلا وانما تجدى المشيئة الخاصة المتوجهة الى الخير أى الارادة الجزئية المتعينة بالتعلق الى جهة معينة وهى معلقة بمشيئة الله وتوفيقه فمن رحمه من عباده وفقه لمشيئة الخير وإلا فلا ويؤيده قوله تعالى فى سورة الدهر بعده : (يدخل من يشاء فى رحمته) فبعد ماقال الله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا ليس لأحد أن يتكل على نفسه ويقول : أعطانى الله صفة المشيئة أشاء بها ما أشاء وأتخذ الى ربى سبيلا وأستغني عن مشيئة الله الخاصة المتعلقة بمشيئتى اياه فالآية تعلّم العباد افتقارهم الى الله فى تسديد طرائقهم بعد اعطائهم صفة المشيئة فتقول : (فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا) ثم تقول : (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) أى وما كان من شاء منكم أن يتخذ الى ربه سبيلا ليشاءه إلا اذا شاء الله مشيئته تلك فلا يغتر بنفسه وليشكر الله من هُدى اليها ولو أريد بالآية تعليق اتصافهم بصفة الارادة مطلقا بمشيئة الله كان تعليقا بأمر واقع مفروغ منه وأشبه كلاماً لغواً خاليا عن الفائدة حيث جعلت مشيئتهم اتخاذ السبيل متوقفة على اتصافهم بصفة المشيئة مطلقا وجعل اتصافهم بها معلقاً بمشيئة الله والحال أن مشيئة الله المتعلقة باتصاف عباده بصفة الارادة واقعة معلومة الوقوع فماذا تكون فائدة الاعتناء بتعليق اتصافهم بها بمشيئة الله فى ضمن النفى والاثبات الذى هو أبلغ أساليب الاعتناء فان كانت الفائدة الامتنان على الموفقين لمشيئة اتخاذ السبيل باتصافهم بصفة المشيئة التى بها شاءوا ذلك فماذا يكون حال الشائين بتلك الصفة خلاف ذلك بل لا يصح

الامتنان بها مع اشتراك الفريقين فيها .

ومن جراء هذه الموانع المهمة التى أحصيناها لم يحمل أحد من المفسرين والمتأولين حتى فضيلة الشيخ بخيت نفسه فعل المشيئة الاول المسند الى العباد المعلق بمشيئة الله ، على مشيئتهم بمعنى صفة الارادة المطلقة لهم فلو أمكن هذا الحمل لاستغنى به المتأولون من الماتريدية بل المعتزلة وما اضطر العلامة أبو السعود الى تقدير فعل محذوف أو صفة وصيغة الفعل كما قلنا تأبى هذا الحمل قبل كل شىء لان الفعل ولاسيما المضارع يدل على الحدوث والتجدد فلاتراد به صفة المشيئة الثابتة ولانه يحتاج الى مفعول يتعلق به ويتعين بذلك التعلق فيكون مادل عليه فعل المشيئة ارادة جزئية وكل مفسر قدر مفعول هذا الفعل حتى فضيلة الشيخ القائل « إنكم لاتشاءون شيئاإلا بمشيئة الله التى ... » فهو يخضع لضرورة حمل فعل المشيئة الاول اعنى قوله تعالى (وما تشاءون) على إرادات العباد الجزئية ولا يأباه اختياره العموم فى تقدير مفعول الفعل بدلاً من تخصيصه بالاستقامة أواتخاذ السبيل ففعل المشيئة على كلا التقديرين من التعميم والتخصيص فى مفعوله يكون محمولاً على الارادة الجزئية مادام الفعل متعلقاً بمفعول ومتعيناً بذلك التعلق وتكون المشيئة المدلول عليها بذلك الفعل عبارة عن الارادة الجزئية المتعينة بمتعلقها المتحققة بتعينها وتشخصها فى الخارج فان كان المفعول خاصا كالاستقامة واتخاذ السبيل كان فعل المشيئة محمولا على نوع واحد من أنواع الارادة الجزئية وان كان عاما كشىء منكر وقع فى حيز النفى كان فعل المشيئة محمولا على كل نوع من أنواع الارادة الجزئية ولو نزل فعل المشيئة منزلة اللازم ولم يقدر له مفعول كان معنى (وما تشاءون)وما تفعلون المشيئة لا وما تتصفون بصفة المشيئة وفعل المشيئة أيضاً عبارة عن الارادة الجزئية .

[والحاصل ان المشيئة المدلول عليها بصيغة الفعل لا تكون إلا بمعنى الارادة الجزئية لانها هى المشيئة بالفعل والتى تحدث فى الانسان مقيدة بالازمنة . أما المشيئة بمعنى الصفة و المبدأ فهو مشيئة بالقوة وعبارة عن الاستعداد للمشيئة الثابت للانسان غير مقترن بأحد الازمنة الثلاثة المنفهم من صيغة الفعل فان تكلف متكلف وأبى الى أن يؤول قوله تعالى (وما تشاءون) بقوله وما تتصفون بصفة المشيئة وأغمض الطرف عن المانع اللفظى فحينئذ تقوم الموانع المعنوية التى ذكرناها وتحول دون تأويله على أنه لم يوجد من فسره به حتى فضيلة الشيخ بخيت هذا حال فعل المشيئة الاول .

وأما فعل المشيئة الثانى أعنى قوله تعالى (إلا أن يشاء الله) المسند الى الله والذى كون المراد به مشيئة الله من أجلى الامور غير المتحملة للنقاش ، فلم يخطر ببال أحد من المفسرين ولم يكد يطوف به أن يحمله على مشيئة العباد فضلا عن أن يحمله على مشيئتهم بمعنى الصفة التى ذكرنا الموانع العظام من ارادتها فى الفعل الاول والتى ينضم اليها مانع آخر أعظم من الجميع اذا أريدت فى الفعل الثانى وهو كونه مسنداً الى الله . غير ان فضيلة الشيخ خالف الكل واجترأ على مالم يجترئوا ولم يجترئه نفسه أيضاً فى الفعل الاول فحمل الفعل الثانى على مشيئة العباد بمعنى الصفة بالرغم من تلك الموانع العظيمة وذلك المانع الأعظم ولو اختار التأويل فى الفعل الاول وحمله على ما حمل عليه الفعل الثانى لكان أهون شراً مما فعله وسلم على الاقل من أن يصطدم بالمانع الاخير الاعظم ولعل مانعه من اختيار التأويل فى الفعل الاول وحمله على الاتصاف بصفة المشيئة مطلقاً عدم التئام الآية اذا حمل عليه مع ماقبلها الذى يدل على مشيئة الاستقامة أو اتخاذ السبيل وكل منهما نوع من الارادة

الجزئية مع أن المانع نفسه قائم فى حمل الفعل الثانى عليه أيضاً فمشيئة العباد بمعنى صفة الارادة مطلقاً أجنبية عن المقام بالنظر الى ماقبل الآية فى السورتين والانتقال اليها سواء كان فى صدر الآية أو عجزها مخالفة لمقتضى المقام واخلاء للكلام عن الفائدة فبعد ماتنبه فضيلة الشيخ لهذا واتقاه فى فعل المشيئة الاول يكون وقوعه فيه فى فعل المشيئة الثانى رجوعاً الى المحذور بعد منتصف الطريق واهداراً لميزة مشيئة الخير المبحوث عنها بالرجوع الى صفة المشيئة المطلقة المشتركة فى كونها سبباً للخير والشر فبعد ماقيل ان هذا القرآن عظة وذكرى فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واستفاد من موعظته لو قيل : « لكن هذه المشيئة النافعة لاتحصل الا بصفة المشيئة المطلقة » كان هذا اهداراً لخصوصية المقام وتخلى الكلام عن فائدته وما فيه من معنى الامتنان وان استندت تلك الصفة الى مشيئة الله وخلقه اياها فى عباده ، لوجودها مشتركة فى كل أحد واستعدادها لأن يكون مَسنداً ومبدءاً لمشيئة الشر أيضاً .

واذا ثبت ان الشيخ العلامة حمل المشيئة المدلول عليها بالفعل الاول أى قوله تعالى (وما تشاءون) على ارادات العباد الجزئية فهل ليست اذن هذه المشيئة معلقة بمشيئة الله التى ينطق بها الفعل الثانى أعنى قوله تعالى (الا أن يشاء الله) ؟ وبالنظر الى تفسير الشيخ لا ! لانه يقول « ومعنى قوله تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله) انكم لاتشاءون شيئاً الا بمشيئة الله الذى خلقها فيكم وجعلكم متصفين بها » فعنده ان مشيئة العباد شيئا من الاشياء أى اراداتهم الجزئية لاتكون الا بما يعبرّ عنه بمشيئة الله التى خلقها فيهم وجعلهم متصفين بها وخلاصته ان مشيئتهم بمعنى اراداتهم الجزئية معلقة بمشيئتهم بمعنى صفة الارادة المخلوقة فيهم وبالنظر الى قوله بعده « فلما

شاء الله تعالى مشيئتكم التى تشاءون بها وأعطاكم لها شئتم بها ماتشاءون وأردتم بها ماتريدون ولولا ذلك لكنتم كالجمادات لايمكن أن تشاءوا شيئاً ولا تريدوه » ، ان الآية تفيد بعد تعليق مشيئة العباد بمعنى ارادتهم الجزئية بمشيئتهم بمعنى اتصافهم بصفة الارادة مطلقا ، تعليقَ هذه الصفة بمشيئة الله وأنت ترى أنه ليست فى الآية ثلاث مشيئات وتعليقتان أعنى مشيئتى العباد المعلقة احداها بالاخرى ومشيئة الله المعلقة بها أخرى مشيئتى العباد وانما فى الآية مشيئة للعباد ومشيئة لله وتعليق الأولى بالثانية .

ثم ماذا معنى كون مشيئة العباد المدلول عليها بفعل المشيئة الثانى والتى علقت بها مشيئتهم المدلول عليها بفعل المشيئة الاول « مشيئةَ الله التى خلقها فيهم وجعلهم متصفين بها » ؟ هل هي مشيئة الله أو مشيئة العباد ؟ فان نُظر الى اضافتها الى الله فهى مشيئة الله وان نظر الى كونها صفة العباد فهى مشيئتهم وكان واجباً عليه بالنظر الى كونها صفة العباد أن يضيفها اليهم ويقول « ألا بمشيئتكم التى خلقها الله فيكم وجعلكم متصفين بها » الا أن هذه المشيئة المدلول عليها بالفعل الثانى لما وردت فى الآية صراحة مسندة الى الله فالشيخ يجتهد فى أن يجعلها مشيئة الله ومشيئة العباد معاً مع أن كونها مشيئة الله وعدم امكان حملها على مشيئة العباد من أجلى الامور لكن الشيخ العلامة يبحث فى الآية عن مشيئة العباد بمعنى صفة الارادة المطلقة لهم حتى يعلقها بمشيئة الله أو يعلق بها مشيئة العباد بمعنى ارادتهم الجزئية ويحرر هذه الارادة الجزئية عن التعليق بمشيئة الله فاذا لم يجد ما يبحث عنه فى فعل المشيئة الأول تشبث بفعل المشيئة الثانى فارهقه الى أن جعله لامعنى له إلا التشوش والاضطراب ولو التزم الارهاق فى الفعل الاول خلا على الاقل من تشوش المعنى ولم يضل

الفعل فاعله وهذان المانعان المدهشان زيادة على ما ذكرنا فيما إذا حمل الفعل الاول على ما حمل عليه الفعل الثانى من الموانع اللفظية والمعنوية ولم تكن بأقل من أربعة فيصير المجموع ستة .

السابع — مع قطع النظر عن صريح الفاعل لفعل المشيئة الثانى لاسبيل نحوياً لحمل ذلك الفعل على مشيئة العباد بمعنى الصفة والمبدأ فأكثر المفسرين يجعلونه ظرفاً لفعل المشيئة الاول على أن يكون التقدير (إلا وقت أن يشاء الله) فلو أريدت به صفة المشيئة الثابتةُ للعباد منذ خلقوا لما أمكن تفهم هذا المعنى من الآية بتقدير (إلا وقت صفة المشيئة التى خلقها الله فيكم وجعلكم متصفين بها) لان المشيئة بمعنى الصفة الثابتة لما لم تقبل التحديد بالوقت كان تقدير العبارة هكذا مما لامعنى له وسببه انضمام الوقت المستفاد من الظرفية الى الوقت المستفاد من الفعل وتضاعف المانع ولو قدّر (الا بأن يشاء الله) كما فعل بعض المفسرين لم تفهم منه المشيئة بمعنى الصفة أيضاً لان (ان) المصدرية وإن غيرت معنى الفعل وجعلته بمعنى المشيئة الا ان المعنى المصدرى لما كان محفوظاً ابى حملها أيضا على معنى الصفة وقد ذكر النحاة أن « أن مع الفعل » يفترق عن المصدر بعدم جواز حمله على معنى الاسم وهذه النقاط الدقيقة الهامة لا يجوز أن تغيب عن نظر الشيخ العلامة .

الثامن — إن فَسْر فعل المشيئة فى قوله تعالى (الا أن يشاء الله) على أن يتعد من فعليته ومضارعته وما أُسند اليه فى الآية وحملَه على معنى صفة الارادة للعباد ثم تأليفَ هذا المعنى مع إسناده الى الله فى الآية بملاحظة كونه خالق تلك الصفة فيهم فكأن مشيئة العباد بمعنى الصفة والمبدأ كانت مشيئة الله من ناحية كونه خالقها فاسندت فى الآية اليه وكأن المعنى المراد من الآية

تعليق مشيئة العباد بمشيئة العباد بالمعنيين المختلفين ، كل هذا مع ما فيه من أضعاف التكلفات وتقدير كثير من المحذوفات ونقض ما بناه فى الفعل الاول من التئام الكلام مع ما قبله واخلائه عن الفائدة ومع ما سبق تحقيقه من أنه لا مشيئة للعباد موجودة فى الخارج يتعلق بها الخلق غير إرادتهم الجزئية ، مع كل ذلك يرد عليه أن مشيئة العباد على أى معنى كانت لا تصح اضافتها الى الله بحجة أنه خالقها فيهم ألا يرى أنه لا يجوز أن يقال « قيام الله وقعوده ومشيه وحركته وسكونه وأكله وشربه وطوله وعرضه وصحته ومرضه » باضافة أىّ فعل أو صفة من أفعال وصفات عباده التى يخلقها فيهم ولو على حد الاضافة بأدنى ملابسة مع أن عبارة القرآن مسندة تلك المشيئة الى الله بصيغة الفعل وهو فوق الاضافة فلا يقال يشاء الله مراداً به يشاء عباده لكونه خالق مشيئتهم كما لا يقال يأكل الله ويشرب ويطول ويعرض لخلقه فعل الاكل والشرب فى عباده أو صفة الطول والعرض فى الاجسام فتفسير الشيخ العلامة الآية بحمل المشيئة المدلول عليها بالفعل الثانى المسندة الى الله على مشيئة العباد بمعنى صفتهم المخلوقة فيهم ، يلخص بأن يكون معنى قوله تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله) وما تشاءون شيئاً الا وقت أن يخلقكم الله متصفين بصفة المشيئة فكأن خلق الله تعالى عباده متصفين بصفة المشيئة التى هى عبارة عن مبدأ ارادتهم الجزئية واستعدادهم لها ، يقع فى وقت دون وقت ولم يكن واقعاً مفروغاً منه وكأن الله تعالى أراد أن يعلق مشيئة العباد بمعنى ارادتهم الجزئية بمشيئة العباد بمعنى صفة الارادة المخلوقة فيهم فقال (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) ومراده منه (وما تشاءون إلا أن تشاءوا) فعبر عن مشيئتهم بمشيئة الله لكونه خالقها !!

وجملة القول إن جعل المراد من المشيئة المسندة الى العباد والمشيئة المستندة الى الله كليهما مشيئة العباد ومن تعليق مشيئة العباد بمشيئة الله المصرح به فى الآية تعليق مشيئة العباد بمشيئة العباد وأن يكون قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) بمعنى (وما تشاءون إلاأن تشاءوا) أو (الا أن تتصفوا بصفة المشيئة) ، لا أغالى إذا قلت إنه مثل أعلى لتغيير معنى الكلام بصدد تفسيره وما ظلمت فضيلة الشيخ العلامة فيما استعظمت من خطأه فى تفسير الآية وتأويلها ولم أصفح عن تعقبه مستوفياً حقه ولو صفحت لظلمت الآية وما نصحت القارئ الذى لايسهل عليه الايقان بخطأ الشيخ فى تفسيرها اتكالا على علو مركزه العلمى وقد انتقدت فى هذا الكتاب على من هو أكبر مقاما من الشيخ وأصغر خطأ ولست ممن يقول « واخى قد يغلب ألف ميت » مع انى واثق بأن الشيخ ـ الذى أجله وأحترم خدماته للدين والعلم ـ لو فكر فى الآية غير مقيد بمذهبه فى أفعال العباد ما التبس عليه معناها الواضح لكن طبائع البشر فى المذاهب تجعلها أصلا وتحذو بأدلتها حذوها كأن الدليل يستند الى المذهب لا ان المذهب يستند الى الدليل وكنت أنا الى زمان قريب من تأليف هذا الكتاب ماتريديا مثل الشيخ العلامة وعلماء بلادى ماتريديون ولا يزالون كذلك ولكنى ـ حينما كنت ـ واياهم والشيخ ماتريديون مقلدون لاجئون اليه بضرورة القول بمسئولية العباد وكان أشد مايشغل خلدى و يزعجنى فى تقليدى قوله تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله) حتى انه كان يشكل عليّ تأليفه مع مذهب الماتريدية بقدر ماأشكل تأليف مسئولية العباد مع الجبر فلما انضم اليه قوله تعالى فيما لايحصى من كتابه انه يضل من يشاء و يهدى من يشاء وأدركتنى هدايته الى ماهو الحق فى مسألة أفعال

العباد غلب عندى إشكال التأليف بين الأمرين الاولين على اشكال التأليف بين الامرين الأخيرين بل انجلى فى نظرى وانحل اشكال هذا التأليف الثانى فقلت فى نفسى إن القائل بأن الأمر كله لله وان العباد لا يملكون لانفسهم نفعاً ولا ضراً الا ما شاء الله وغير ذلك مما يصرح بالجبر ، والقائل (ولتسئلن عما كنتم تعملون) هو الله ولا قِبل لى أن أرفض أياً منهما فلا بدع اذا كنت أعتقد القولين معاً وأحيل التأليف بينهما ـ ان لم أقدر عليه ـ الى علم الله (وسيجىء تفصيل هذه النقطة) وفى مشكلة التأليف الاول أحدُ الطرفين المتعارضين قول الله والآخر قول الماتريدية ولا علىّ أن أحافظ عليهما معاً بالرغم من تعارضهما فتركت مذهب الماتريدية وتمذهبت بما يكون طرفاه قول الله تعالى .

التاسع — والآن ننتهى من الكلام على صلب تفسيره الآية ونشرع فى الكلام على تأييده وما الحق به — ان قوله « ألا ترى كيف اسند الينا المشيئة ونسبها لنا وما سلبها عنا فقال وما تشاءون ... » لا يفيده فى اثبات دعواه لانا لا ننكر اسناد المشيئة الينا ولا ندعى سلبها عنا وانما ندعى أن مشيئاتنا منوطة بمشيئة الله كما هو صريح الآية ونسلب عنا أى مشيئة غير منوطة بمشيئة الله كما سلبتها الآية نفسها ومن العجب أن الشيخ العلامة حينما قال « وما سلبها عنا » غفل عن أداة السلب فى قوله تعالى ﴿ وما تشاءون الا أن يشاء الله ﴾ فالآية تنادى بسلب كل مشيئة عنا غير منوطة بمشيئة الله .

ثم ان وقوع اسناد الافعال الكثيرة التى لا تحصى فى الآيات والاحاديث الى العباد لم يمنع علماء أهل السنة أن يقولوا بكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ولم يسقهم الى التردد فى أن صدورها من الله أو من العباد فماذا يزيد

اسناد المشيئة اليهم على اسناد الافعال حتى يستدل من اسناد المشيئة اليهم على ما لم يستدل عليه من اسناد الافعال و يقال : « ألا ترى كيف أسند الينا المشيئة » كأنه قول يجدى قائله نفعا !

العاشر — هل الشيخ العلامة القائل « وهكذا يقال فى نظائرها من الآيات والاحاديث » مقتنع بأنه خرج عن عهدة الحل لمشكلة الآية بمثل تلك التكلفات التى لا تكاد تتمالك من ضعفها حتى تتخذ أصلاً يكتفى به فى احالة نظائره — وهى كثيرة — عليه جملة مثلا لو أوردنا عليه قوله تعالى ﴿ ولا تقولن لشىء انى فاعل ذلك غداً الا أن يشاء الله ﴾ فهل يصح له أن يقول ان معناه « ولا تقولن لشىء انى فاعل ذلك غدا الا بمشيئة الله التى خلقها فيك وجعلك متصفاً بها ؟ » وخلاصته انك تفعله معلقاً بمشيئتك لا بمشيئة الله الا أن مشيئتك مخلوقة لله تعالى ومجعولة فيك حينما خلقت ؟ مع أن قوله تعالى (الا أن يشاء الله) فى قوة التقييد لما قبله بالشرط والمراد حث من قال انى فاعل فعل غدا على أن لا يبتها بل يقيد كلامه بقوله « ان شاء الله » كما هو الادب الاسلامى المأخوذ من هذه الآية ولكونه مأخوذاً منها اشتهر فى عرف العلماء بالاستثناء مع أنه شرط لا استثناء لكونه على صورة الاستثناء فى مأخذه وهو الآية المذكورة . فاذن نطبق تأويل فضيلة الشيخ فى آية (وما تشاؤن إلا أن يشاء الله) التى أحال نظائرها عليها على قولنا مثلا « آتيك غداً ان شاء الله » على أن يكون معناه « آتيك بمشيئة الله التى خلقها فىَّ وجعلنى متصفاً بها حينما خلقت » وحاصله « آتيك مستنداً الى مشيئتى » فحينئذ لا يكون معنى لافادته فى صورة الشرط لان كونه صاحب الارادة متصفاً بصفة المشيئة معلوم له حين تكلم هذا الكلام فكأنه يقول آتيك غدا إن كان الله خلقنى

متصفاً بصفة المشيئة ويكون حينئذ قول القائل لزوجه « انت طالق ان شاء الله » إيقاع الطلاق لا الغاء الحكم بتعليقه على مشيئة من لا تُعلم مشيئته فهل تبين فى نظر الشيخ العلامة من هذا التحرير أن المشيئة الواقعة موقع الاستثناء فى قوله تعالى (ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله) وقوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) مشيئة الله لا مشيئة العباد التى خلقها فيهم وجعلهم متصفين بها وفى هذا القدر كفاية وليعذرنى القراء على الرجوع الى الكلام على صلب تفسير الشيخ بعد الانتهاء منه .

الحادى عشر ـ ان الشيخ العلامة يفسر قوله تعالى ﴿ولو شاء ربك مافعلوه﴾ وقوله ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ « بأنه تعالى لو شاء أن يسلبهم الارادة والقدرة على الفعل وسلبهم ذلك مافعلوه وحينئذ يكونون مقهورين تحت ارادة الله تعالى وقدرته لا مختارين لكن لم يسلبهم ارادة الفعل والقدرة عليه بل تركهم يفعلون ما يختارون فلذلك فعلوا ألا ترى كيف نسب اليهم الفعل فقال ما فعلوه جوابا للو وهذا هو معنى القهر فى قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده »

وعندنا أن معنى قوله تعالى (ولو شاء ربك مافعلوه) أبلغ مما ذكره فضيلة الشيخ فى تفسيره وهو انه لو شاء ربك أن لا يفعلوه ما فعلوه وهم أناس تعرفونهم متصفون بالارادة والاختيار لا انه لو شاء أن لا يفعلوه نسخهم وأخرجهم من الانسانية وسلبهم الارادة والاختيار وبدلهم جمادات لان الله قادر على أن يجعلهم لا يفعلونه حال كونهم أناسا ذوى ارادة واختيار بأن يختاروا أن لا يفعلوه ويفعلوا خلافه ان شاء الله ذلك ويؤيده أن المعنى المتبادر من قوله (مافعلوه) مافعلوه حال كونهم من شأنهم أن يفعلوه لان النفى انما يتصور فيما يتصور فيه الاثبات فلا يقال عن الجمادات (مافعلوه)

كما لايقال (فعلوه) وسوف تطلع على حقيقة ما قلنا فى تفسير الآية متى تغلغلت فى أعماق هذا الكتاب.

وعلى ما ذكره فضيلة الشيخ يكون معنى قوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده) لو شاء الله أن يكون قاهراً فوق عباده سلبهم القدرة والارادة والاختيار لكنه تركهم يفعلون ما يختارون ولم يكن قاهراً فوق عباده ولا عباده مقهورين تحت إرادته وقدرته وهو مصادم لقوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده) وحسبك من عدم صحة التفسير مصادمته للمفسَّر وسبب كل ذلك أن فضيلة الشيخ لا يأتلف عنده أن يكون الله قاهراً فوق عباده مع كونهم أصحاب إرادة واختيار وفى هذا سر القدر وغموض المسألة الموضوعة على بساط البحث وأمثاله من العلماء المتكلمين فيها أخطأوا حيث ذهلوا عن غموضها وأرادوا أن يحلوها كمسألة بسيطة فلما جابهوا الآيات والأحاديث الدالة على القدر وقعوا فى حيص بيص واشطوا فى تأويلها وكان الواجب عليهم أن يقدروا قدر مسألة القدر فيعلموا أن مشكلته لا تحل بتفويض أفعال العباد الاختيارية اليهم كما قالت به المعتزلة فيخلقونها والله تعالى لا يتدخل فيها ولا بتفويض ارادة تلك الافعال كما قالت به الماتريدية فالعباد يريدون أفعالهم ويختارونها والله تعالى يخلق أفعالهم ولا يتدخل فى إرادتهم واختيارهم المتعلقين بأفعالهم إلا بقدر ما هو خالقهم متصفين بصفة الارادة والاختيار فتنتظم الامور وتحل مسألة القدر بهذا الترتيب البسيط ولا يبقى فيها شىء من الاشكال.

كلا ! إن مسألة القدر التى تعد سراً من أسرار الله لا تحل بهذا الحد من السهولة ولا تدل بساطة مذهب الماتريدية ووضوحه على أنه الحل الحقيق

بالاختيار فى مسألة القدر وانمـا تدلان على طيش سهمه عن كبد حقيقة المسألة ومثله مذهب المعتزلة [١] و سلب القدرة والاختيار من العباد وتفويض الامر كله الى الله كما هو مذهب الجبرية مما يكسو مسألة القدر بساطة و سهولة أيضاً فلذا لم نرتضه أيضاً واخترنا تفويض الأمر كله الى الله مع عدم سلب القدرة و الارادة و الاختيار عن العباد ، أما قولك فيما اخترناه كيف يكون هذا و كيف يجتمع الامران فجوابنا عليه أنه سر القدر وسنكشف بعض الغطاء عنه بما ألهمنا الله وستجد مااخترناه من المذهب أقل المذاهب مصادمة للآيات والنصوص إن شاء الله بل لاتصادم فيه أصلا مع النصوص ولا اشكال غير عدم احاطة العقول بجميع أطرافه وعدم احاطتها هذا مطلوب أيضاً وليس هذا بمعنى تسليم مصادمته للأدلة العقلية لأن مذهبنا أوفق المذاهب أيضاً بالمعقولات .

الثانى عشر — لفضيلة الشيخ تأويل فى قوله تعالى ﴿ قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ يشبه تأويله فى قوله تعالى ﴿ و ما تشاءون إلا أن يشاء الله ﴾ و قوله (ولو شاء ربك مافعلوه) فى الابتعـاد عن مساق الآية للتقرب الى مذهبه الذى التزمه فى مسألة القضاء والقدر : فقد ذيل قوله تعالى ﴿ ولو شاء لهداكم أجمعين ﴾ بقول من عنده : « لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى وترك النظر فيما نصبه من الادلة وأمرهم بالنظر فيها » .

ونحن نقول : اذا قال رجل لآخر يرى نفسه فوقه لو شئتُ فعلتُ كذا فمعناه لكنى لم أفعل لانى شئت أن لا أفعله يعنى انه يفعل مايشاء وليس للرجل

---

(١) وقد ذهل عن هذه الحقيقة الدقيقة كل من عاب مذهب الاشعري من أفاضل العلماء المتقدمين والمتأخرين كامام الحرمين والشيخ محمد عبده مائلين الى مذهب بأول الي الاعتزال وكالمحقق الكلنبوى مائلا الى مذهب الماتريدية والقاضي أبى بكر .

الثانى أن يتدخل فى أمره فقول الثانى بعده بالفرض « انك لم تشا ما لم تفعله لكذا و شئت ما فعلته لكذا » يعتبر معارضة للاول فيما قصده من كلامه ويُغضبه لان التعليق بالمشيئة يقع لقطع التعليل فلايعاد اليه بعده بتعليل مشيئته و اذا كان موقف انسان مع انسان يكلمه هكذا فكيف يكون موقفنا مع كلام الله فقول الشيخ العلامة تذييلا لقوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) « لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى الخ » بالنظر الى آداب التخاطب من فضول الكلام مع عدم صحته إذ لو صح لكان الله لم يهدهم لهذا المانع لا لأنه لم يشأ هدايتهم وهو يناقض نفس الآية أعنى (فلو شاء لهداكم أجمعين) لانه إن كان لله تعالى أن يشاء هدايتهم مع وجود ماذكره من المانع لزمه أن لايكون المانع مانعا وان لم يكن له تعالى أن يشاء هدايتهم مع وجود ذلك المانع فلا يصح إذن قوله تعالى عنهم (فلو شاء لهداكم أجمعين) .

والتذييل الذى لايناقض آية المشيئة انما يكون كما وقع فى بعض أمثالها من قوله تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين) وقوله (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء) وقوله (ولوشاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء فى رحمته) وهذه الآيات مما يجدر أن تكون عبرة لفضيلة الشيخ منبهة له على خطأه فى تفسير قوله تعالى (قل فلله الحجة البالغة فلوشاء لهداكم أجمعين) وتذييله بقوله « لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى الخ » فهي تصرح عما ينبغى أن يكون ذيل أمثالها مما لم يصرح فيه بالذيل كقوله (قل فلله الحجة

البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) وفى الاخيرتين من تلك الآيات المذيلة تكرار اسناد الامر الى مشيئته تعالى وتأكيده فانظر الى قوله تعالى (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء) كيف بدأ بيناء الامر على مشيئته ثم ختم بتكرار البناء عليها ومثله قوله تعالى (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء فى رحمته) فيتأكد وجوب الكف عن تعليل الامر بغيرها والأولى من الآيات المذيلة أعنى قوله تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لاملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين) ان لم يقع فيها تكرار إسناد الامر الى مشيئته صراحة فهى بمنزلة تكراره معنى . وانما التذييل الذى يأباه صدر الكلام وقع فى تفسير فضيلة الشيخ وهو قوله « لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى » .

ففى هذا تغيير معنى الصدر ومغزاه أعنى قوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) بتبديل مبنى الامر من مشيئة الله الى مشيئتهم فلو فتشنا عن علة اختيارهم العمى على الهدى الذى جعله الشيخ علة مانعة عن مشيئة الله لهدايتهم وقلنا لماذا اختاروا العمى ولم يختاروا الهدى وما المانع من اختيارهم ذلك مع رجحانه على العمى ؟ فليس جوابه الا انهم لايختارون الا ماشاء الله أن يختاروه بدليل قوله تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله) فيعود الامر الى العلة الاولى التى أفادها صدر الكلام أعنى قوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) ويلزم الدور على تذييله بقول الشيخ « لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى » .

نعم لو انهم طلبوا الهداية لمنحهم الله ذلك لكن تفسير الآية التى تبنى

الامر على مشيئة الله لامحل عندها لكلام ينبئ عن بنائه أو بناء مشيئة الله اياه على مشيئة غيره وانما تنبنى هناك مشيئة غيره أيضا على مشيئته فاذا لم يشأ الله هدايتهم فلا يشاءون هم أنفسهم الاهتداء ويختارون العمى على الهدى ألا يرى الى قوله تعالى (أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فان الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء) وقوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء) فاذا شاء الله أن يضل أحداً — ونعوذ به منه — يجعل صدره ضيقا لاتدخل فيه الهداية ويزين له العمى فيختاره على الهدى فانظر كيف تبين أن ليس منشأ عدم مشيئة الله لهدايتهم اختيارهم العمى على الهدى بل الامر بالعكس والنصوص المتضمنة لتأييد ماقلنا كثيرة ومنها قوله تعالى على لسان نبى من أنبيائه (ولا ينفعكم نصحى ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم واليه ترجعون)

وروى سعيد عن منصور عن عبد الله بن يسار عن حذيفة عن النبى ﷺ قال (لا تقولوا ماشاء الله وشاء فلان ولكن قولوا شاء الله ثم ما شاء فلان) .

وعن ابن عباس قال جاء رجل الى النبى ﷺ يكلمه فى بعض الامر فقال الرجل لرسول الله ماشاء الله وشئت فقال رسول الله ﷺ (اجعلتنى لله عدلا بل ماشاء الله وحده) .

الثالث عشر — وانظر الى قول فضيلة الشيخ :

« ونسبة الفعل الى الله تعالى ايجادا حق مطابق للواقع ونسبة الفعل الى العبد تسببا وكسبا حق أيضا مطابق للواقع لكن مدار التكليف والامر والنهى

كما سبق على نسبة الافعــال الاختيارية الى العبد لأنها هى التى بها يكون الفعل صفة قائمة بالفاعل فيكون حسنا تارة وقبيحا تارة أخرى وهذا هو معنى قوله تعالى ﴿ لايسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ على وجه ماسبق » .

فكأن الآية نزلت فى شأن أفعال العباد ومعناها أن ما يضاف الى العباد من أفعالهم يعنى الكسب فهم مسئولون عنه ومايضاف من أفعالهم الى الله يعنى الخلق لايسأل عنه لكون خلق الله بسبب كسبهم وكأن الشيخ بهذا التفسير يدفع المسئولية عن الله تعالى ولا يرضى دفعها من طريق عدم قبول المسئولية عليه من أساسها لكونه أعز وأجل من أن يسأل ويرد على طريق الشيخ أنه ان سُلم أساس المسئولية وأجيب عن خلق مايضر العباد من أفعالهم بكونه نتيجة كسبهم فما قوله فى خلق الاسباب المتقدمة على كسبهم المعدة له التى اعترف بها امام الحرمين وأشار اليها بقوله فيماسننقله عنه عند الكلام على مذهبه « اذا أراد الله بعبد خيرا يفعل كذا وكذا يعنى يُعده له واذا أراد بعبد شرا يفعل كذا وكذا يعنى يعده له » مع كون الامام ممن لايقنع بنسبة الكسب الى العباد وينسب التأثير التام فى أفعالهم الى القدرة الحادثة روما لتصحيح مسئولية العباد عن أعمالهم هذا مع مالا يخفى فى تفسير الشيخ من تحديد معنى الآية وتقليل خطورته بحيث كان يرتعد كل أحد أمام عظمته ويفهمه أول سماعها .

وهل تفسير الشيخ تلك الآية ومافهمه منها يشبه تفسير التابعى الجليل أبى الاسود الدؤلى وما فهمه منها وصدّقه فى فهمه الصحابى الجليل عمران بن حصين[1] حيث قال قال لى عمران أرأيت مايعمل الناس اليوم ويكدحون

---

(١) ولاريب فى أن فهمهما مشتق من فهم رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فيه شيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو مايستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقلت بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم قال فقال أفلا يكون ظلما قال ففزعت من ذلك فزعاً شديداً وقلت كل شيء خلق الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال فقال لى يرحمك الله لم أرد بما سألتك إلا لاحرز عقلك ان رجلين من مزينة أتيا رسول الله الى آخر الحديث الذى رواه مسلم وسننقله فى فصل الآيات والاحاديث .

والحق أن محاضرة فضيلة الشيخ تضمنت من تفسير آى الذكر الحكيم ما يقضى منه العجب ولا يتفق ومقامه وكانت هذه الآية أعنى ﴿ لايسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ آخر ملتجأ لعقول البشر فى مسألة القضاء والقدر التى لامندوحة عندها من الجبر فأراد فضيلة الشيخ أن ينقض هذا الملتجأ ليضطر الناس الى مذهبه .لكن تفسيرها بما فسر به الشيخ ماخطر على بال أبى الاسود وعمران بن حصين ولا على بال إمام الحرمين عند ما تلاها بلسان مخالفيه كما ستطلع عليه اذا جاء دور الكلام على مذهبه ، بالرغم من كون مذهب الامام فى مسألة أفعال العباد أقرب الى مذهب المعتزلة من مذهب فضيلة الشيخ .

(٥)

مما يجب أن لايذهب على ذى بصر ونظر أن تسليم أساس الدعاء وأهميته فى دين الاسلام بحد أن يكون واجب المسلم أن يقف بين يدى ربه فيدعوه فى كل يوم سبع عشر مرة قائلا (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم)، يمنع صحة ماذهب اليه المعتزلة من استقلال العبد فى أفعاله الاختيارية وصحة ما ذهب اليه الماتريدية من استقلاله فى ارادته الجزئية التى هى كل

مايحدث فيه من الارادة فعلا والتى يترتب عليها خلق الله تعالى أفعاله الاختيارية طاعة أو معصية سنة جارية منه ولن تجد لسنة الله تبديلا ، وصحة ماذهب اليه الدائرون بين مذهبى المعتزلة والماتريدية كامام الحرمين والشيخ محمد عبده وابن قيم الجوزية فلوصح ما قاله هؤلاء أو هؤلاء لزم استغناء العبد عن أن يفتقر الى طلب الهداية للصراط المستقيم من ربه لان الصراط المستقيم معلوم له بعد أن تبين الرشد من الغى ببعثة الانبياء وإنزال الشرائع والله خلقه مريداً وحراً فى تصريف ارادته فماذا حاجته بعد هذا فى طلب الهداية من الله فهل هو شاك فى تعيين الصراط المستقيم وهل هو شاك بعد إسلامه فى أن الطريق المستقيم طريق الاسلام؟ كلا ! بل هو غير آمن على نفسه أن تستقيم فى سلوكها وبعبارة أوضح غير واثق بارادته التى جعلها الله بيده عند أصحاب تلك المذاهب أفليس هذا من التناقض وماذا معنى كون المهديين الى الصراط المستقيم عباد الله الذين أنعم عليهم أليس كل العباد مشتركين فى أن الله جعلهم ذوى ارادة وجعل ارادتهم واسطة الحصول لهم على الهداية فأى نعمة بعد هذا يرونها عند بعض العباد حتى يسألون الله أن ينعم عليهم مثلهم ولو احتاج العبد فى مذهب المعتزلة أو الماتريدية أو ما يلتحق بهما الى أن يسأل لهدايته عونا من أحد فانما كان يحتاج الى أن يسأله نفسه وارادته التى أمرها بيده لكن الآية آية السبع المثانى تدل على أن الهداية تطلب من الله وهو منعمها على بعض عباده ولا يصل اليها العبد بنفسه ومحض اتصافه بالارادة لان ارادته الهداية موقوفة على عون من الله وفى ايجاب قرائته الفاتحة تعليم طريق الحصول على الهداية للعباد بان يسألوها الله ، تعليما لاينقطع عنهم .

ثم لاوجه لان لايكون طلب الهداية من الله الذى تعلمه العباد قراءتهم

فى كل صلاة حتما لازما فى طريق الحصول عليها بان يتمكنوا الاهتداء بانفسهم وتكون هداية الله عونا لهم زائداً على قدر الحاجة ويعد طلبهم ذاك عملا من أعمال الاحتياط ، لانه يستلزم أن يكون الله قد ساقهم فى تعليمهم هذا المؤكد المكرر فى كل صلاة الى سؤال أمر قد يستغنون عنه وهو يجافى إيجاب قراءة الفاتحة فى الصلاة زيادة على مجافاته لما دل عليه سياق الآية وسباقها وهو قوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) الوارد بصيغة القصر النافى للاستعانة بغير الله وتدخل فيها استعانته بنفسه دخولا أوليا .

(٦)

فى القرآن كلمة من أكثر ما يتكرر فيه قائلة بان الله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء وتقترن بها فى بعض المواضع خصوصيات تؤكد مادلت هى عليه وتمنع التأويل زيادة على أن تلك الكلمة لاتقبل التأويل فى نفسها ولو بمثل التكلفات البعيدة التى تشبث فضيلة الشيخ بخيت بأذيالها فى تفسير قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) وقوله (ولو شاء ربك مافعلوه) وقوله (فلو شاء لهداكم أجمعين) وتلك الكلمة المتكررة لو لم يكن فى القرآن غيرها لكفت فى اثبات أن مقدرات الانسان – ومعها مشيئته التى تترتب مقدراتها عليها – لاتخرج عن محيط سلطان مشيئة الله وفى قطع ظهور المذاهب المعارضة له فماذا الذى يسع أحداً من أهل تلك المذاهب أن يقول تجاه قول القرآن المجيد (يضل من يشاء ويهدى من يشاء) وكيف يمكنه تأليف هذا مع قوله بان الانسان يضل ويهتدى بمشيئته التى هو مستقل فيها فهل الهدى والضلال منوطان بمشيئة الله أو بمشيئة الانسان المهتدى

و الضالَ و أيَ المشيئتين سائدة فيهما أومستتبعة لهما نعم أنهما يحصلان بكلتا المشيئتين فى مذهب أهل السنة لكن أيهما تتبع الاخرى ؟ فلو صح ما قالت الماتريدية من أن الهدى و الضلال و كل ما يدخل فى أفعال العباد الاختيارية منوط بمشيئتهم ومشيئتهم غير منوطة بمشيئة الله بل مشيئته تلاحق مشيئتهم فكلما شاء العبد طاعة وفى وسعه أن يشاءها تتبعه مشيئة الله و يخلق هداه وكلما شاء معصية وفى وسعه أن يشاءها فالله يشاءها و يخلقها، فلوصح ذلك لما صح قوله تعالى (يضل من يشاء و يهدى من يشاء) مراداً به التمدح بسعة قدرته وسيادة مشيئته ولكونه هو المراد لم يوجد بين المفسرين حتى المعتزلين منهم من ذهب الى رجوع الضمير الفاعل لفعل المشيئة الى (من) ولوذهب لاباه بعد سلامة الذوق قوله تعالى (من يشأ الله يضلله و من يشأ يجعله على صراط مستقيم) وقوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله الخ) مصرحا فيه بفاعل فعل المشيئة فالتلاعب بالاحتمال فى مرجع الضمير مع كونه فى غاية البعد لايجرى فى هذه الآيات وفى مثل قوله تعالى (ولوشاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء و يهدى من يشاء) لتأديته الى الغاء صدر الآية، فلو صح ماقالت الماتريدية لكان الله يضل الذين يشاءون الضلالة و يهدى الذين يشاءون الهدى لا الذين يشاء هو ضلالتهم أو هداهم فاما ان لاتصح هذه الكلمة المعروفة القرآنية أو لايصح مذهب الماتريدية القائلين بسيادة مشيئة الانسان و ان كانت سيادتها باذن الله حتى انه لو كانت المشيئتان متساويتين فى توقف الفعل عليهما دون أن تكون إحداها تابعة للاخرى كما وقع فى مذهب الاستاذ أبى اسحاق الاسفرائينى القائل بحصول فعل العبد بكلتا القدرتين لأمكن تأليف هذا المذهب مع تلك الكلمة القرآنية لتوقف حصول

الهدى و الضلال على انضمام مشيئة الله الى مشيئة الانسان المهتدى و الضال ، ولا يمكن تأليف مذهب الماتريدية معها. فهذه الكلمة مع كلمة (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) القرآنية أيضاً أبلغ مانع وأصرحه من صحة مذهبهم ولا يجرى فى الأولى ما أجراه فضيلة الشيخ بخيت فى الثانية وأرهقها عليه من التأويل الذى سبق ذكره والكلام عليه وكان مستند الشيخ العلامة فى تأويله ذاك أن لو شاء الله لخلق الانسان كالجمادات بلا قدرة ولا ارادة ولا اختيار لكنه خلقهم متصفين بتلك الصفات وأنت ترى أنه لا علاقة لكون الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء من عباده مع كونه خلقهم متصفين بالارادة والقدرة والاختيار فاذا كان كل انسان أعطى بالنظر الى خلقته من هذه الصفات على السوية فمن أين يجىء هدى بعضهم وضلالة آخرين وجواب القرآن على هذا السؤال الذى تحار فيه العقول ان الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولا احتمال فيه لتأويل قريب أو بعيد لاسيما اذا اقترن حكم القرآن هذا بخصوصيات تؤكده كما فى قوله تعالى (أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً فان الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء) وقوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجا كأنما يصعد فى السماء) وقوله (واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها[1] فحق عليها القول فدمرناها تدميراً) وما دامت هذه الآيات فى كتاب الله بكثرة

---

(١) اى جعلناهم يسارعون الى الفسق من أمره الذى اذا أراد شيئا يصدره ويقول لشىء كن فيكون وحمل الامر على الامر التشريعى ثم التزام حذف المأمور به وجعل التقدير امرناهم بالطاعة كما فعله اكثر المفسرين ، يأباه ان الامر بالطاعة لا اختصاص له بالمترفين فضلا عن مترفى قرية اراد الله اهلاكها .

لاتحصى فلا يبنى الامر فى أفعال العباد الاختيارية على مشيئتهم إلامن تغافل عن هذه الآيات البينات .

اعتراض على مافهم من آيات المشيئة

وقد يظن ان تلك الآيات معارضة بما ورد فى القرآن الحكيم أيضا من ذم من أحال ضلالته على مشيئة الله كقوله تعالى (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذّب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان أنتم الا تخرصون قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) وليس الامر كما يظن اذ لايتصور التعارض بين آيات القرآن وانهم ماذُمّوا فى قولهم (ولو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء) لانهم كذَبوا فى تلك القضية الشرطية بل لانهم أرادوا بذلك القول تكذيب الرسل الذين منعوهم من الشرك وتحريم ما أحل الله وتبكيتهم بحجة الزامية مسلمة عند الرسل وهى قولهم (لو شاء الله ما أشركنا ..) والقرينة على ذلك انه تعالى تعقبهم بقوله (كذلك كذب الذين من قبلهم) فذمهم على تكذيبهم لا على كذبهم فى قولهم والقرينة الثانية ـ وهى أبلغ وأقوى ـ تعقبهم بقوله (قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) فقال بلسان رسوله أيضا ـ لا بلسانهم فحسب ـ ان لو شاء الله لهداهم أجمعين وساق هذا القول مساق عكس حجتهم عليهم وكان المشركون قالوه لاعن اقرار بمضمونه وخضوع لمشيئة الله وانما تهكموا به الرسل وأرادوا به تبكيتهم فأعاد الله حجتهم عليهم وكأنه قال نعم لو شاء الله لهداكم فما أشركتم لكنه لم يشأ هدايتكم وشاء

ضلالكم فلهذا لاتقلعون عن الشرك وتستهزئون بالرسل الذين منعوكم منه وللدلالة على هذا المعنى قال (قل فلله الحجة البالغة) وأتى بالفاء تفريعاً له على ما قبله .

ويحتمل أن يكون ذمهم بذلك القول لانهم احتجوا بالقدر وأرادوا به التبرؤ من تبعة الشرك والاحتجاج بالقدر باطل ان أريد به التذرع الى دفع المسئولية عن نفس المكلف لان ذلك يؤدى الى افحام الانبياء صلوات الله عليهم وانا مع السعى البليغ لاثبات القدر ووجوب الايمان به لانرضى الاحتجاج به قط وقد عرفت ان خلاصة مذهبنا فى مسألة القضاء والقدر قوله تعالى (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون) فنحن نجمع وجوب الاعتراف بمسئولية العباد الى وجوب الايمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى بمعنى ان لمشيئة الله السلطة العامة على كل شيء وكل مشيئة للعباد كلية وجزئية لانبخس كلا من الواجبين حقه وبفضل ذلك لاتصادمنا آية فى كتاب الله ولاحديث من أحاديث رسول الله وغيرنا ممن يرى فى مذهب الاشاعرة هدما للشريعة ومحواً للتكاليف يؤمن بالقدر لفظاً ولا يؤمن به تفصيلا وينقضى عمره فى تأويل الآيات والاحاديث التى تناقض مذهبه وتؤيد من يعد مذهبهم هدما للشريعة ومحوا للتكاليف كأن الآيات والاحاديث أيضاً هادمة للشريعة وماحية للتكاليف وقد قرأنا لك كثيراً من تلك الآيات وسنقرأ .

فقول المشركين (لو شاء الله ما أشركنا) لم يكن ايمانا منهم بالقدر ولو كان كذلك لكان حقا ولم يتوجه اليهم الذم بهذا القول لكنهم ظنوا أن القدر ان كان حقاً يدفع عنهم المسئولية فأرادوا أن يتخذوه جنة من غير

ايمان به ومن غير علم بحقيقة القدر الذى لايدفع المسئولية عن المكلف ولذا قال الله تعالى فى الردعليهم (قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان أنتم الا تخرصون)[١] ومثله قوله تعالى (وقالوا لو شاء الرحمن ماعبدناهم مالهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون) فالآية تفندهم لا لايمانهم بالقدر كما توهمه صاحب الكشاف بل لعدم ايمانهم به وعدم علمهم بان الايمان به لا يمنع التكليف فهى تعيب عليهم جهلهم بعد معابة انكار القدر وكلا الامرين اللذين عيب بهما المشركون فى الآية يعاب به كل من أنكر القدر من أصحاب المذاهب ومن خبط فى فهم معنى هذه الآية وعدها من أدلة مذهبه .

نبذة من آيات القدر وأحاديثه

وهنا نورد نبذة مجموعة من آيات وأحاديث تزيد المؤمنين بالقدر إيماناً وتدل على عظمة مشيئة الله سلطانا :

(إن هو إلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين)

(إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليما حكيما)

(ولوشاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون)

---

(١) وانى أحمد الله تعالى على توفيقه للاهتداء الى هذا التوجيه فى معنى الآية الكاشف عن التئام قوله (قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون)مع ما قبله ومابعده .

(من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم)

(واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها) (سبق تفسيره)

(أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً فان الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء) .

(إن هى إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء)

وفى تفسير العلامة الآلوسى : أخرج ابن حاتم أنه قال الله تعالى لموسى ان قومك عبدوا العجل عند ماغبت عنهم فقال موسى الذى صنع لهم العجل هو السامرى ولكن من نفخ فيه الروح ؟ فقال الله أنا فقال موسى (إن هى إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء)

(ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل)

(وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله مافعلوه فذرهم وما يفترون)

(إنك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء) .

ولايعارضه قوله تعالى (وإنك لتهدى الى صراط مستقيم) لان للهداية ثلاث مراتب : الأولى الهداية العامة وهى هداية كل نفس الى مصالح معاشها وما يقيمها والى هذه المرتبة الاشارة بقوله تعالى (سبح اسم ربك الأعلى الذى خلق فسوى والذى قدّر فهدى) وقوله (ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى) والثانية مرتبة البيان والدلالة والتعليم والدعوة والارشاد وهى أخص من المرتبة الاولى وان عمت المكلفين وهذه المرتبة لاتستلزم حصول التوفيق واتباع الحق وإن كان شرطاً فيه أو جزء سبب ومن هذا

القبيل قوله تعالى (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) وقوله (وإنك لتهدى الى صراط مستقيم) والمرتبة الثالثة هداية التوفيق والالهام وخلق المشيئة المستلزمة لفعل الخير وهذه أخص المراتب وهى المرادة بقوله تعالى (من يهد الله فهو المهتدى) وقوله (ومن يهد الله فما له من مضل) وأمثاله . وماعدا المرتبة الثانية خاص بالله تعالى .

(ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين)

(ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لايفقهون بها ولهم أعين لايبصرون بها ولهم آذان لايسمعون بها أولئك كالانعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) .

قال العلامة الطيبى فى حاشية الكشاف: « وتأكيد الحكم بالقسم لقصم ظهور المجترئين على تحريف النص القطعى ابتغاء تأويله وحسم شبههم عن أساسها »

وفى روح المعانى عند تفسير هذه الآية : أخرج أحمد بن حنبل عن عبد الرحمن بن قتادة قال النبي ﷺ (إن الله خلق آدم عليه السلام ثم أخذ الخلق من ظهره فقال هؤلاء فى الجنة ولا أبالى وهؤلاء فى النار ولا أبالى) فان قال قائل فلماذا العمل قال (على موافقة القدر).

وعن عمران بن حصين قال قيل يا رسول الله أعلم أهل الجنة من أهل النار فقال(نعم) قيل ففيم يعمل العاملون قال(كل ميسر لما خلق له)متفق عليه وفى بعض طرق البخارى (كل يعمل لما خلق له أو لما يسر له)

(وما كان لنفس أن تؤمن إلا باذن الله)

(ولا ينفعكم نصحى إن أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم واليه ترجعون) قاله بلسان نوح عليه السلام

(وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة)

(ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها) .

الالهام الالقاء فى القلب لا مجرد البيان والتعليم كما قاله بعض المفسرين إذ لا يقال لمن بين لغيره شيئاً وعلمه أنه ألهمه ذلك بل الصواب ما قاله ابن زيد جعل فيها فجورها وتقواها وعليه حديث عمران بن حصين ان رجلا من مزينة أو جهينة أتى النبي ﷺ فقال يارسول الله أرأيت ما يعمل الناس فيه ويكدحون شيء قضى عليهم ومضى عليهم من قدر سابق أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم قال : بل شيء قضى عليهم ومضى قال ففيم العمل قال من خلقه الله لاحدى المنزلتين استعمل بعمل أهلها وتصديق ذلك فى كتاب الله (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها) فقراءة هذه الآية عقب اخباره بتقدم القضاء والقدر السابق يدل على أن المراد بالالهام استعمالها فيما سبق لها لا مجرد تعريفها فان التعريف والبيان لا يستلزم وقوع ماسبق به القضاء والقدر .

(وفى الصحيحين من حديث أبي هريرة : احتج آدم وموسى فقال موسى : يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة فقال له آدم أنت موسى الذى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده أتلومنى على أمر قدره الله علىّ قبل ان أخلق بأربعين سنة فحج آدم موسى) .

وفى الاحكام لابن حزم الاندلسى والفقيه والمتفقه للخطيب البغدادى

بألفاظ متقاربة المعنى « نما حج موسى لانه لام آدم على أمر لم يفعله وهو إخراج الناس من الجنة وانما هو فعل الله تعالى ولو أنه لام آدم على أكله من الشجرة الموجب لذلك لكان واضعاً الملامة موضعها ولكان آدم محجوجا»

وفيه أن مراد موسى من مؤاخذة آدم على إخراجه الناس من الجنة مؤاخذته على أكله من الشجرة الممنوعة إذ يصح أن يقال بطريق الايجاز « لم أخرجتنا من الجنة ؟ » بدلا من أن يقال « أكلت من الشجرة وسببت خروجنا من الجنة » وفى قواعد التخاطب مساغ لهذا النوع من الافادة ويدل على أن مقصود موسى اسناد الفعل الى سببه ابتداء المؤاخذة بقوله « أنت أبونا » والا يلزم أن نحكم على موسى الذى لابد أن يعرف أن الله مُخرج آدم من الجنة فضلا عن أولاده ، بعدم معرفة طريق التكلم نعم فى الكتابين المار ذكرهما « ان موسى لم يصب موضع السؤال وفى الحديث تعليم أن من أخطأ موضع السؤال كان محجوجا والحديث ليس من إثبات القدر فى شيء واثبات القدر انما صح من آيات وأحاديث أخر » لكن جواب آدم الحاج يشهد بان ما سيق له الحديث ليس كما فى الاحكام والفقيه والمتفقه ألا يرى أنه لايقول فى الجواب « أنا لم أخرج الناس من الجنة بل أخرجهم الله » وهو يقدر جيداً أن مؤاخذة موسى متوجهة الى فعله فيقول : (أتلومنى على أمر قدّره الله علىّ قبل أن أخلق) فيظهر أن سيدنا آدم فهم – كما فهمنا نحن – أن مغزى المؤاخذة أكله من الشجرة فأجاب بمثل هذا ولم يحد فى الجواب الى شكل جدلى ينبيء عن التجاهل فى مقصد السائل أو عن تخطئته فى ادارة دفة السؤال .

فينبغى أن يعلم أنه لايمكن قلب الغلبة التى يراها الحديث فى جانب آدم

الى جانب موسى بتعديل قليل يتعلق بشكل الافادة كما زعم صاحب الاحكام والفقيه والمتفقه وأن موضوع الحديث كغالبية آدم أمر ذو شأن وأساس أعنى مسئلة القدر .

بقى ان الحديث ان كان موضوعه إثبات القدر كما قلنا فيرد عليه أن فيه احتجاجا بالقدر وقد ذكرنا أنه لايحتج به وهو لايدفع المسئولية عن المحتج والجواب أن آدم لم يرد به دفع المسئولية عن نفسه ألايرى أن القرآن حكى عنه وعن حواء قولهما (ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) وقال (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه) فبعد أن تاب الله عليه لاتتوجه اليه المؤاخذة ولايصح قول القائل « ولو أن موسى لام آدم على أكله من الشجرة لكان واضعا الملامة موضعها ولكان آدم محجوجا » فاجتمع فى حادثة آدم أمور ثلاثة : الكسب والتوبة والقدر فبعد أن انمحى الكسب بالتوبة وتقاصا بقي القدر المحض المتعلق باخراج الناس من الجنة ولا يؤاخذ بالقدر المحض أحد والحديث ينطق به .

(ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم لهم فى الدنيا خزى ولهم فى الآخرة عذاب عظيم) .

(فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد الله أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء) .

(أفمن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من فى النار) .

وفى الصحيحين من حديث ابن مسعود (ان الرجل منكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار وان الرجل ليعمل بعمل أهل النار حتى مايكون

بينه و بينها إلا ذراع فيسبق عليه الـكتاب فيعمل بعمـل أهل الجنة فيدخل الجنة) .

و قد ذكر فضيلة الشيخ بخيت هذا الحديث ولفت النظر الى قوله (فيعمل بعمل أهل النار) وقوله (فيعمل بعمل أهل الجنة) ثم تفريع دخول النار والجنة عليهما بالفاء السببية وفاته الالتفات الى قوله قبل ذينك القولين: (فيسبق عليه الـكتاب) والفـاء بعينها مذكورة بين الجملتين فيفهم أن السبب فى دخول الجنة والنار كما كان هو العمل بعمل أهلهما فالسبب فى العمل هو سبق الـكتاب فهو سبب السبب ولا يجوز حمله على سبق مجرد علمه تعالى بعمل عبده لان العلم لايكون سبباً مؤثراً فى معلومه .

و يوضحه ما فى موطأ مالك عن زيد بن أبى أنيسة أن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب أخبره عن مسلم بن يسار الجهنى أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية : (وإذ أخـذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم) فقال عمر سمعت رسول الله ﷺ سئل عنها فقال (ان الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة و بعمل أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار و بعمل أهل النار يعملون فقال رجل يارسول الله ففيم العمل ؟ فقال ان الله اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة واذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله النار) قال الحاكم هذا الحديث على شرط مسلم و قال الحافظ ابن عبد البر هو حديث منقطع ثم قال ابن عبد البر « هذا الحديث و ان كان عليل الاسناد فان معنـاه قد روى عن النبى ﷺ من

وجوه كثيرة عن عمر بن الخطاب وغيره ، وممن روى معناه فى القدر على ابن أبى طالب وأبىّ بن كعب وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة وأبو سعيد الخدرى وأبو سريحة العبادى وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمرو بن العاص وذو اللحية الكلابى وعمران بن الحصين وعائشة وأنس بن مالك وسراقة بن جعشم وأبو موسى الاشعرى وعبادة بن الصامت » وزاد غيره حذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله وحذيفة بن أسيد وأبا ذر ومعاذ بن جبل وهشام بن حكيم . فأحاديث القدر متواترة المعنى وأكثرها يتضمن ذكر العمل فأهل التأويل يتمسكون به ويجعلون القدر القاضى بدخول الجنة والنار مبنياً عليه لكن الحق أن للعمل أيضاً نصيباً من القدر فان كان المقدر عمله بعمل أهل الجنة يعمل به وان كان المقدر عمله بعمل أهل النار يعمل به يدل عليه التعبير فى الحديث السابق بقوله استعمله بعمل كذا واستعمله بعمل كذا . ففى هذ الحديث شفاء لدائين وقطع لشبهتين إحداهما شبهة اغناء القدر عن العمل وحمل الناس على الكسل فالحديث يدلنا على أن القدر يدور مع العمل والثانية شبهة أن القدر من الله والعمل منا فالتعبير بالاستعمال المسند الى الله تعالى يرينا أن عملنا أيضاً من الله ونحن مسوقون اليه ومهيأون به للقدر السابق .

وفى حديث هشام بن حكيم بن حزام ان رجلا قال يارسول الله أنبتدئ الأعمال أم قد مضى القضاء فقال (ان الله لما أخرج ذرية آدم من ظهره أشهدهم على أنفسهم ثم أفاض بهم فى كفيه فقال هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار فأهل الجنة ميسورون لعمل أهل الجنة وأهل النار ميسورون لعمل أهل النار) .

وفى الصحيح أن رجلا سأله ﷺ ان يدل على عمل يدخل به الجنة فقال (انه ليسير على من يسره الله عليه) .

وروى الامام أحمد بسنده عن أبى الأسود الدؤلى قال غدوت على عمران بن حصين يوما من الايام فقال ان رجلا من جهينة أو مزينة أتى النبى ﷺ فقال يارسول الله أرأيت مايعمل الناس اليوم ويكدحون فيه شئ قضى عليهم اومضى عليهم فى قدر قد سبق أو فيما يستقبلونه مما أتاهم به نبيهم واتخذت عليهم الحجة قال بل شىء قضى عليهم قال فلم يعملون إذن يارسول الله قال من كان الله عز وجل خلقه لواحدة من المنزلتين فهيأه لعملها وتصديق ذلك فى كتاب الله (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها)

وفى الصحيحين عن على بن أبى طالب قال كنا فى جنازة فى بقيع الغرقد فأتانا رسول الله ﷺ ومعه مخصرة فنكس فجعل ينكت بمخصرته ثم قال (مامنكم من أحد ما من نفس منفوسة الا كتب مكانها من الجنة والنار والا قد كتبت شقيةً أو سعيدة فقال رجل يارسول الله أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل فقال من كان من أهل السعادة فسيصير الى عمل أهل السعادة ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير الى عمل أهل الشقاوة وفى رواية اعملوا فكل ميسر اما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل الشقاوة .) .

(ولو أن قرآنا سُيِّرت به الجبال أو قُطعت به الارض أو كُلِّم به الموتى) وجواب لو محذوف أى لايؤمن من لايؤمن (بل لله الأمر جميعا أفلم ييئس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا) .

(وان كان كبر عليك اعراضهم فان استطعت أن تبتغى نفقاً فى

الارض أو سُلمّاً فى السماء فتأتيهم بآية) يؤمنون بها فآت (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين) .

انا نحار فى رجال يتفانون من بعد فى تقليد الانقلاب التركى اللاديني الذى يضطهد عليه شعب الترك بأنواع العقوبات القاسية أو يهاجرون من بلادهم الحرة (ولو نسبية) الى بلاد تركيا الجحيمية فى حالتها الراهنة فيخسرون آخرتهم ودنياهم وقد رأينا بعضهم حين كنا بالتراكيا الغربية اليونانية رجعوا بخفى حنين وهم مع ذلك أسعد حظاً من الباقين هنالك ومن العجيب انه لا يعتبر بهم غيرهم فترى فوجا جديداً يهاجر فيقع فيما وقع فيه الفوج الاول فلماذا هذا الانجذاب الى دار العذاب ولماذا هذا التقليد الاعمى الذى كما أثبتت تجربته فى تركيا فشلا ازداد هواته شغفا به ؟ انا نحار فى ضلال هؤلاء الرجال والحال ان كتاب الله يضرب لنا مثلا عنهم بمثل هذه الآية التى يخاطب بها نبيه ﷺ فيفهمنا كيف يَضل الانسان اذا صدرت الإرادة الإلهية على شقوته وضلالته فالمؤمن العاقل يجد فى كتاب الله مثلا لأولئك الغاوين العصريين الذين لاتؤثر فيهم الموعظة الحسنة ولا المصيبة السيئة ولا يَفهم معنى هذه الآية حق الفهم من لم ير متطوعى الكماليين فى زماننا ومن نظر فى حالهم بدقة ولم يطلع على هذه الآيات يتهم عقله .

(وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل انما الآيات عند الله وما يشعركم انها اذا جاءت لايؤمنون ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم فى طغيانهم يعمهون ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون) .

نلفت النظر الى مختتم الآيتين الاخيرتين أعنى قوله تعالى (فلا تكونن من الجاهلين) وقوله (ولكن أكثرهم يجهلون) ففيهما تجهيل لمذهب من لم ير الامر كله من عند الله .

وعن أبى هريرة قال قلت يارسول الله انى رجل شاب وأنا أخاف على نفسى العنت ولا أجد ما أتزوج به النساء فسكت عنى ثم قلت مثل ذلك فسكت عنى ثم قلت مثل ذلك فسكت عنى ثم قلت مثل ذلك فقال النبى ﷺ (يا أبا هريرة جف القلم بما أنت لاق فاختص على ذلك أو ذر) رواه البخارى فى صحيحه ورواه ابن وهب فى كتاب القدر وقال فيه فأذن لى أن أختصى قال فسكت عنى حتى قلت ذلك ثلاث مرات فقال (جف القلم بما أنت لاق)

وعن عبد الله بن عباس قال : كنت خلف النبى ﷺ يوماً فقال لى (ياغلام انى أعلمك كلمات : إحفظ الله يحفظك . إحفظ الله تجده تجاهك. اذا سألت فسل الله واذا استعنت فاستعن بالله واعلم أن الامة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشىء لم ينفعوك إلا بشىء قد كتبه الله وان اجتمعوا على أن يضروك لم يضروك إلا بشىء قد كتبه الله عليك رفعت الاقلام وجفت الصحف) رواه الترمذى وقال حديث حسن صحيح .

وقال أبو داود الطيالسى حدثنا عبد المؤمن هو ابن عبد الله قال : كنا عند الحسن فأتاه يزيد بن أبى مريم السلولى يتوكأ على عصا فقال : يا أباسعيد أخبر نى عن قول الله عز وجل (ما أصاب من مصيبة فى الارض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها) فقال الحسن نعم والله ان الله ليقضى القضية فى السماء ثم يضرب أجلا انه كان فى يوم كذا فى ساعة كذا وكذا فى الخاصة والعامة حتى ان الرجل ليأخذ العصا ما يأخذها إلا بقضاء

وقدر قال يا أبا سعيد والله لقد أخذتها وانى عنها لغنى ثم لا صبر لى عنها قال الحسن أولا ترى .[١]

(أو من كان ميتاً فاحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون) .

(وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها) .

(انا جعلنا فى أعناقهم أغلالا فهى الى الاذقان فهم مقمحون وجعلنا من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً فاغشيناهم فهم لا يبصرون وسواء عليهم أءنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) .

(ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) .

(أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون)

وقال أبو داود حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان عن خالد الحذاء عن عبد الأعلى عن عبد الله بن الحارث قال خطب عمر بن الخطاب بالجابية فحمد الله وأثنى عليه وعنده جاثليق يترجم له ما يقول فقال من يهد الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادى له فنغض جبينه كالمنكر لما يقول قال عمر ما يقول قالوا يا أمير المؤمنين يزعم أن الله لا يُضل أحداً قال عمر كذبت أى عدو الله بل الله خلقك وقد أضلك ثم يدخلك النار أما والله لولا عهد الله لك لضربت عنقك ان الله خلق أهل الجنة وماهم عاملون وخلق أهل النار وما هم عاملون فقال هؤلاء لهذه وهؤلاء لهذه قال فتفرق الناس وما يختلفون فى القدر .

---

(١) اقرأ هذه الاحاديث وتذكر قول الجاهل المار ذكره فى مقدمة الكتاب : « ان الله لا يعلم أفعال عباده قبل ان يفعلوها »

(يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا على إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هدا كم للايمان ان كنتم صادقين) .

(واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم فى كثير من الأمر لعنتم ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكرّه اليكم الكفر والفسوق والعصيان) .

(واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه) .

وفى الحديث (ما من قلب الا وهو بين اصبعين من أصابع الرحمن ان شاء أن يقيمه أقامه وان شاء أن يزيغه أزاغه) .

وعن جابر رضى الله عنه (كان النبى ﷺ كثيراً ما يقول : يا مقلب القلوب ثبت قلبى على دينك فقيل أتخاف علينا وقد آمنا بك وبما حدثت به فقال ان القلوب بين اصبعين من أصابع الرحمن يقلبها هكذا وأشار الى السبابة والوسطى) .

والحديثان مذكوران فى شرح المقاصد وفيه «ان الأحاديث فى هـذا الباب متواترة المعنى» .

(وإذ يريكموهم اذ التقيتم فى أعينكم قليلا ويقللكم فى أعينهم ليقضى الله أمراً كان مفعولا والى الله ترجع الامور) .

(اذ أنتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركبَ أسفلَ منكم ولو تواعدتم لاختلفتم فى الميعاد ولكن ليقضى الله أمراً كان مفعولا) .

(فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) .

نفىُ أىّ مشيئة يشاؤها العباد غير منوطة بمشيئة الله وقصرُ الهدى على من يشاء الله هدايتهم والضلال على من يشاء الله ضلالهم والحيلولةُ بين المرء

وقلبه والقلب وفقهه والتغشية على الأسماع والأبصار والختم على القلوب. وتحبيبُ الايمان الى المؤمنين وتكريه الكفر والفسوق والعصيان وتزيين سوء الأعمال لعامليها وتقليلُ الفئتين المتقاتلتين كلا منهما فى أعين الاخرى للتشجيع على المحاربة وسوقُهما الى التلاقى بحيث لو تواعدتا لاختلفتا فى الميعاد ولم تتصادفا كتصادفهما هذا والقولُ بأنكم لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وبأنك ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى، ماذا يبين لنا كل هذا بكل صراحة؟ يبين لنا أن العباد مسوقون فى أفعالهم وهم بيد مدبر الكائنات[1]

ولا يجوز أن يظن مثلا ان الله رمى ما رماه رسوله ولم يرم ما رماه أعداؤه تجاهه ولا محل لان يفرض أن الله يتدخل فى بعض المحاربات أو فى بعض الشئون دون الاخرى بل الله هو رامى ما رماه حبيبه ليصيب به المرمى

---

(١) اما قول ابن قيم الجوزية فى (شفاء العليل):

« وقد ظن طائفة من الناس ان من هذا الباب قوله تعالى (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى) وجعلوا ذلك من أدلتهم على القدرية ولم يفهموا مراد الآية وليست من هذا الباب فان هذا خطاب لهم فى وقعة بدر حيث انزل الله سبحانه ملائكته فقتلوا اعداءه فلم يفرد المسلمون بقتلهم بل قتلهم الملائكة واما رميه صلى الله عليه وسلم فقدوره كان هو الحذف والالقاء واما ايصال ما رمى به الى وجوه العدو مع البعد وايصال ذلك الى وجوه جميعهم فلم يكن من فعله ولكنه فعل الله وحده فالرمى يراد به الحذف والايصال فاثبت له الحذف بقوله اذ رميت ونفى عنه الايصال بقوله وما رميت »

فاخراج الآية عن سياقها لان الله تعالى لم يقل ما انفردتم بقتلهم ولكن كان لكم فيه شركاء من الملائكة بل قال (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم) ولا ينافيه انزال الملائكة لان الذين قتلهم الملائكة لم يقتلوهم ايضا ولكن الله قتلهم وهو الذى يتوفى الانفس حين موتها وتفريقه بين الرامى والموصل مع ان العادة ان يكون الموصل هو الذى كان منه الرمى تحكم فلأن يكون الرمى والاصابة من الله اولى من ان يكون الرمى من النبي صلى الله عليه وسلم منحرفا غير مصيب ثم يكون الله موصل مارماه ومحوله الى مراميه والله تعالى يقول (وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى) لا أنت رميت والله اوصل.

ورامى مارماه أعداء حبيبه لئلا يصيب به فهو يرمى ماهو مطلوب الاصابة ليصيب ويرمى ما هو مطلوبٌ عدمها ليحيد إذ لو رماه صاحبه لاحتمل أن يصيب كرمية من غير رام (١) وجملة القول أنه يتدخل فى فعل أحد ليتمه كما يتدخل فى فعل آخر ليحبطه وكل ماحصل وما لم يحصل وما حسن حصوله وما لم يحسن فهو منه ألم نؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى .

تأويل فى النصوص السابقة

وقد يقال إن فى كتاب الله آيات تدل على كون هداية الله و إضلاله لعباده مبنيين على سابقة استحقاق منهم مثل قوله تعالى :

(ان الله لايهدى القوم الظالمين)

(كذلك يضل الله الكافرين)

(ان الله لا يهدى من هو كاذب كفار)

(يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء)

(والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)

(والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم)

(يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام)

(أولئك الذين كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون)

(بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا)

(ومن يؤمن بالله يهد قلبه)

---

(١) الا أنه ذكر الاول من القسمين لشرفه وخطورته وترك الآخر

(ان الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله)

(كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون)

(انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا)

(في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا)

(فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم)

(كذلك نسلكه في قلوب المجرمين)

(فأعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون)

(فقل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً انكم رضيتم بالقعود أول مرة فاقعدوا مع الخالفين)

(سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل الغيّ يتخذوه سبيلا ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين) .

والجواب أن بعض الآيات وان احتوت أسباب هداية الله واضلاله الناشئة من لدن عباده لكن الآيات المطلقة عن الاسباب أكثر من الآيات المقيدة بها بحيث يتعسر حمل المطلق على المقيد لاسيما وان الهدى والضلال اللذين نيطا بمشيئة الله وقيل يهدي من يشاء ويضل من يشاء لايقبلان الانتياط بأسباب غيرها ويمتنعان من التأويل بحمل المطلق على المقيد لانهما مقيدان أيضاً ولا يحمل مقيد على مقيد بقيد آخر .

على أن الامام الرازي ذكر في تفسيره ان العاقل لايختار الجهل والكفر عمداً فان اختار الجهل على ظن أنه علم فذاك الظن أيضاً يستند الى جهل يظنه

علماً فيتسلسل أو يلزم أن ينتهى الأمر الى جهل لم يكن حدوثه من الجاهل فهداية الله و اضلاله لعباده اللذين ينبثان عن سابقة استحقاق منهم اذا نقل البحث و الفحص الى سببهما السابق فهو إما يلزم أن يكون أثر هداية الله و اضلاله الخالصين أو يلزم التسلسل و التسلسل مع كونه باطلا لايسعه عمر الانسان المنتهى الى مبدأ ، فبناء عليه يكون من الضرورى أن تستند أفعال العباد الاختيارية الى داعية يخلقها الله فى قلوبهم و تنتهى اليها و البحث فيه من أهم ما اشتمل عليه كتابنا و قد حان حينه :

الموقف الثانى

حاجة الافعال الاختيارية الى داعية
و مسألة الترجيح بلا مرجح

قد تبين مما سبق فى الكلام على قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) الذى له خطورة عظيمة فى مسألة القضاء والقدر ان تلك الآية قطعية المفاد فى نوط ارادة العباد الجزئية بارادة الله بحيث لايتسع المجال معها لمتأول يريد أن يفهم من الآية غير ما أفادته فنحن كما آمنا بأن العباد لايشاءون إلا أن يشاء الله بما أخبرنا به فى كتابه كذلك يمكننا أن نصل الى هذه الحقيقة بالنظر فى أنه كيف تحصل فى الانسان إرادة جزئية متوجهة الى أى فعل يرى فى استطاعته أن يفعله . فنبحث بعد الآن فى هذه الجهة و نُعنى بتدقيقها و بهذا نكون تنتقل الى اثبات مذهبنا فى مسألة القضاء والقدر بدليل عقلى بعد أن

أثبتناه بأدلته النقلية و به يتضح أن التدقيق الفلسفي شاهد صدق أيضاً على مضمون تلك الآية وفضيلة الشيخ الحاضر أغفل النظر فى هذه الجهة من الموضوع ، فنقول :

مما ادعاه الجمهور من علماء الكلام ولم تختلف فيه الاشاعرة و الماتريدية امكان أن يفعل الفاعل المختار بلاسبب يرجح له ذلك كاختيار الهارب لاحدى الطريقين المتساويتين على الآخر والعطشان لاحد الانائين الممتلئين ماء المتساويين ظرفاً ومظروفاً ، لكن عندنا أن الهارب أو العطشان لما كان مضطراً فى اختيار أحد الانائين أو الطريقين فقياس الافعال الاختيارية التى نعلم حاجتها الى مرجح بالوجدان بهذين المثالين و الحكم فيها بالقياس عليهما يكون قياساً مع الفارق و إلحاقاً للاكثر بالنادر .

فبناء على أن اختيار أحد المتساويين فى ذينك المثالين لما كان ضرورياً ووقع كما يقع فعل من الافعال غير الاختيارية فلا يطلب مرجح لهذا الاختيار فمع قطع النظر عن تعيين طريق أو إناء فلفعل الهرب والشرب مرجح يرجحهما على خلافهما و يكون هذا المرجح مرجحاً أيضاً لأمر التعيين الذى يقع ضرورياً لضرورة الهرب والشرب و المسألة أن كل فعل من أفعال الانسان لايخلو عن الاستناد الى مرجح ما .

فان قيل ان للانسان ان يشرب من أحد الانائين المتساويين فى غير حالة العطش ايضاً وان يسلك احدى الطريقين فى غير حالة الفرار من التهلكة فجوابه ان فى شرب الانسان فى غير عطش عن أحد الانائين المتساويين يوجد على الاقل مقصد كدعوى أنه يستطيعه وهو يكون مرجحه حتى ان اشتغال الانسان بالعبث يستند الى غاية تناسبه ومرادنا أن أفعال الانسان لا يكون

بلا داعية ولا غرض لاسيما وان وجود المرجح مسلّم في جميع أفعاله الاختيارية إلا مثالا أو مثالين كشرب العطشان وهرب الخائف مما يفشد ويوجد بشق الانفس حتى انه يُستشعر من لفظ (الاختيار) الذى تنسب اليه الافعال الاختيارية اختيار وترجيح مستند الى السبب فيعقل جواب المرء على قول القائل : « لم فعلت هذا ؟ » بقوله « فعلته لكونى مضطرا فى فعله » ولا يعقل جوابه بقوله « فعلته لكونى مختارا فيه » فيحمل على أنه لا يريد أن يصرح بسببه فيظهر أن المرجح يحتاج اليه فى الأفعال الاختيارية أكثر منه فى الأفعال الاضطرارية ولا يجوز أن يظن أن الافعال الاختيارية ليست فى حاجة الى المرجح وأن مختارية الفاعل مغنيته عنه بل المرجح يكون دليلا لاختيار الفاعل المختار فاذا لم يجد مرجحاً يتوقف اختياره ولا ينبعث ولهذا لا يشبه المثالان السابقان فى مرحلتهما الخالية عن المرجح مع الاحتياج اليه أفعالا اختيارية لان الانسان مجبول فى أفعاله الاختيارية على التحرى عن السبب فترددُ الهارب عند وصوله الى منشعب الطريقين ووجدانه قلقاً فى نفسه عند اختيار إحداهما ينشئان من فقدان المرجح المنشود فلهذا يقول ايضاحا لموقفه فى مثل تلك الآنات المحرجة « أغمضت طرفى وملت الى جهة كذا بحركة كأنها غير إرادية أو كأن قوة مجهولة جذبتنى اليها » فالارادة لكونها طالبة المرجح تكون كلا ارادة عند عدم وجوده ومثله فى العطشان الذى يمد يده الى أحد الاناءين المتساويين وكله يدل دلالة واضحة على احتياج الافعال الاختيارية الى المرجح .

فخلاصة ما يجرى فى خلد الهارب عند وصوله الى منشعب الطريقين « ان اختيار إحداهما ضرورى ولكونهما متساويتين تُرَى النتيجة فيهما

واحدة فبناء عليه فلأرْمِ بنفسى على أيهما اتفقت » وتكون حركته بهذه الملاحظة اما اضطرارية واما اتفاقية غير معدودة على كلا التقديرين من الافعال الاختيارية ولا تخل ان كون الامر كذلك ناشئ من ضيق الوقت فلو كان الوقت متسعا ولم يكن الرجل فى حالة الفرار فهو لايبقى أيضا فى المنشعب ويسلك احدى الطريقين المتساويتين الا ان سلوكه اياها لالتزامه المضى فى طريقه يقع اتفاقيا أكثر من كونه اختياريا وهو نتيجة تضييقه على نفسه للمضىّ يحفز نفسه فيجدها فى احدى الطريقين على حسب ماقضى به الصدف أو يرجح مابدر الى ذهنه أولا أو أصابه نظره أولا ويكون هو مرجحه وناظمُ حركته التى لايدرك كيفيتها أو الجانى باحدهما الى ذهنه أولاً أو مُريئه اياه كذلك وبعبارة أقصر خالق المرجح فى حال عدمه هو الله .

الحاصل ان الأصل على الاقل وجود المرجح في الافعال الاختيارية ولكون الحركة فى المثالين ـ المرتبين خاليين من المرجح لدفع الجبر الآتى منه ـ اشبهت الحركة غير الارادية[1] فالجبر محسوس فيهما أكثر من غيرهما أو غير مسلم عدم وجود المرجح فيهما وفضلا عن ذلك نقول ليوجد الجبر فى جميع الافعال الاختيارية لوجود المرجح ولا يوجدْ فى مثال أو مثالين مع ان فيهما مرجحاً خفيا أو انهما أشبه بالافعال الاضطرارية ولما كان محل النزاع هو الافعال الاختيارية فمالنا أن نعتبر ذينك المثالين اللذين لايشبهان الافعال الاختيارية نموذجا لها فاذن لامعنى للتمسك بمثالين عند الحكم فى أفعال اختيارية لاتحصى بالملايين ولا عدل فى الحكم على أكثرية الافعال الاختيارية القاهرة

(١) وقد عرف علماء النفس الغربيون الفعل الارادي بما يشعر الفاعل بسببه وغايته الغربيين على الاقل

التى لاترتاب فى وجود دواعيها ومرجحاتها ، بالقياس على أمثلة نادرة تتحمل المناقشة ويُرتاب فى وجود وعدم مرجحها وكيف يصح نفى وجود المرجح فى تلك الا كثرية أو انكار استنادها اليه بمجرد ذلك القياس فغاية مافى الباب انا نطرح المثالين المرتاب فيهما من البين ونتكلم فى أكثرية الافعال التى لاشبهة فى وجود دواعيها والنتيجة التى نصل اليها فيها تكفينا للحكم فى مسألة القضاء والقدر .

لا لا ! ان العلماء الذين تحروا ووجدوا ذينك المثالين لاثبات الترجيح بلا مرجح يريدون أن يستخرجوا من عدم استناد الاختيار فيهما الى مرجح سنداً لأن يدعوا فى الافعال الاختيارية التى لاشبهة فى وجود دواع ومرجحات لها عدمَ ارتباط الاختيار بالدواعى المرجحة الموجودة ولأجل هذا يتمسكون بهما والا فماذا يكون لمثالين من الاهمية ازاء أكثرية الافعال الاختيارية العظمى التى توجد مرجحاتها ولعدم أهميتهما نتركهما لممثليهما بلا مناقشة . لكنهم يريدون انكار وجود المرجح فيهما وانكار كون الاختيار مربوطاً بالمرجح فى غيرهما ولولا انهم لم يظفروا بمثالين خاليين عن المرجح لما خطر ببالهم أن ينكروا استناد الاختيار فى أكثرية الافعال الاختيارية العظمى الى مرجحاتها الموجودة ونحن لاندعي فى الحال كون اختيار الفاعل المختار فى الافعال الاختيارية التى توجد مرجحاتها مرتبطاً بتلك المرجحات ارتباط الافعال الايجابية بموجباتها وهم لاينكرون مادام المرجح موجوداً مناسبة الاختيار والارادة به بتاتا ولو أنكروا لكان انكارهم مخالفا للبداهة ولكانوا لم يسموا المرجح مرجحا فلعدم السبيل الى انكار هذه المناسبة لجأوا الى تحرى مثال خال عن المرجح .

وصفوة القول انه لامجال للكلام فى وجود المرجح لاكثر الافعال الاختيارية ولا فى مناسبتها بالمرجح الموجود مع وجود المجال للكلام فى عدم مرجح البعض النادر من الافعال الاختيارية أو فى كون ذلك البعض معدوداً من الافعال الاختيارية فمن المعقول المنطقى أن يلحق النادر المجهول الحال بالكثير المعلوم بدلا من الحاق الكثير بالنادر والمعلوم بالمجهول أو يقبل كل من النوعين بموقفه الخاص من غير الحاق أحدهما بالآخر .

نظننا بفضل التمادى فى التدقيق استرحنا من غائلة المثالين فلننظر الآن فى الكثرة العظمى والمطلوب هو الاطلاع على وجود الجبر أو عدمه فى تلك الكثرة التى تشتمل على الطاعات والمعاصى ولا يوجد فى الطاعات والمعاصى ما يتساوى فعله وتركه من كل جهة حتى يكون ترجيح واحد منهما ترجيحا بلا مرجح بل كون الفعل طاعة أو معصية والمسئولية المرتبة على كونه فعلا اختياريا كله ذو علاقة بالمرجح فالانسان يعمل للقيام بواجبه أعنى يعمل بهذا المرجح فيصير مطيعا و يعمل تابعا لهوى نفسه فيصير عاصيا وهو يُسأل عن كل مافعله أو تركه بأن يقال له « لماذا فعلت كذا أو لم تفعل كذا » فيُبحث فى سؤاله عن المرجح .

والآن فليست عندنا شبهة فى وجود مناسبة ما ولو بين الافعال الاختيارية التى توجد مرجحاتها و بين تلك المرجحات فالجبر يتولد من هذه المناسبة الخفيفة ولا يجوز أن يظن ان الانسان لكونه فاعلا مختارا لايحتاج الى أى شيء ويكون فى فعله مطلق العنان بل الفاعل المختار من يتبع شعوره فهو يفعل مايشاء لكن مشيئته تحصل باحساس فائدة وقد تكون هذه الفائدة خفية و سريعة الانطباع والزوال بحيث تختفى عن نفس الفاعل الذى يدركها

فهو يتصور فائدة و يتعقبها ولا يشعر بها والعلماء يعبّرون عنه بادراك فائدة وعدم ادراك إدراكها وقد ذكر هذا الاحتمال العلامة التفتازانى فى التلويح وشرح المقاصد والعلامة الشريف الجرجانى فى شرح المواقف واتفقا على قبوله فى مناقشة مثالى الهارب والعطشان .

و بعد هذا يتبين أن هذه المناسبة الخفيفة التى لا تجاوز الأولوية ولا يمكن انكار وجودها بين الأفعال الاختيارية ومرجحاتها ، لها قوة بالغة عند التدقيق مبلغ الموجب وترائيها فى مظهر المرجح مختلفةً عن الموجب ناشىء من تأثيرها بواسطة شعور الفاعل ومختارية الفاعل أيضاً تتجلى بفضل ذلك التوسط فالانسان مكلف لكونه فاعلا مختاراً ومدار التكاليف عقله فترعى مختارية الفاعل وتصان بكون ما يقبل المرجح مرجحاً هو شعوره وينعقد التراضى بينهما بالايجاب والقبول وإلا فهذه المرجحات بعد تسليم وجودها ولزومها موجبات .

فخالق تلك المرجحات التى بيناها وحللنا مناسبتها بالأفعال الاختيارية بكونها علة غائية للأفعال وهى معلولات لها فى الأذهان والذى يُرضى بها شعور الفاعل المختار ، هو الله تعالى فان زعمنا فى بعض الأحيان أننا متحرّوها وواجدوها فى أذهاننا فالتحرى والوجدان والاقتناع بما يوجد لا يحصل بلا سبب خارج عن اهتمامنا ، وإلا فيلزم أن يكون سنوح مرجح كل فعل لذهن كل أحد وتأثيره فيه على سواء فان قيل جواباً عليه بأن هذا ناتج من اختلاف الأذهان فى تشكلاتها فنحن نقول فخالق الأذهان كذلك مختلفاً بعضها عن بعض وواضع تلك الفروق بينها هو الله .

و بعد أن اتضح كون المرجح من الله فليس بواجب أن يكون فى مرتبة

الموجب بل يكفى كونه مرجحاً كما يدل عليه اسمه فتتوقف إرادة الفاعل المختار عليه ويكون هو شرطاً لها ان لم يكن علة موجبة فلو فرضنا ان المرجح يفيد الاولوية ولا يضطر الفاعل على الارادة وان الارادة الجزئية ليست من الله كما تدعيه الماتريدية ،لكن احتياج الارادة الجزئية الى المرجح احتياجَ المشروط الى شرطه يجعلها تحت مشيئة الله لانه يخلق مرجح مايريد وقوعه من إرادات العباد ولا يخلق مرجح ما لا يريد وقوعه ولا يريد الانسان ما لا مرجح له فهذا على الاقل معنى قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) الذى ينوط مشيئة العباد بمشيئة الله فالله تعالى ان لم يكن مؤثراً فى مشيئاتهم بلا واسطة كما تقول به الاشاعرة فهو مؤثر فيها بواسطة المرجح .

أما كون الفاعل المختار له أن يرجح أحد المتساويين بدون احتياجه الى مرجح وكون الارادة المعرّفة بأنها صفة توجب تخصيص أحد المقدورين من الفعل والترك بالوقوع ، لها بطبيعتها أن ترجح أحد المتساويين من غير مرجح وتقوم هى مقام المرجح بل لها أن ترجح المرجوح وكون الترجيح بلا مرجح باطلا بمعنى وجود الموجود بلا موجد وجائزا بمعنى ترجيح الفاعل الفاعل المختار أحد مقدوريه بلا مرجح والا فلا يكون معنى لكون الفاعل مختارا ، الى آخر النظريات التى يتمسك بها من يسعى من العلماء فى تخليص أفعال العباد من الجبر فكلها منظور فيه لان مختارية الفاعل فى كونه عاملا بالمرجح الذى يتفق وشعورَه لا فى عدم احتياجه الى مرجح وليست الارادة صفة توجب تخصيص أحد المتساويين بل أحد المقدورين ولا الفاعل المختار من لا يحتاج فى ارادته الى مُرجح يرجح أحد مقدوريه فلا ينافى احتياجه اليه كونه فاعلا مختاراً ويتحقق معنى كونه مختارا باختيار ما يليق بالارادة

وموازنته بين الاسباب المرجحة التى يحتاج اليها عند الفعل بل قالوا ان الممكن لا يكون موجودا ما لم يكن واجباً ولا يكفى أن يكون وجوده أولى والعلماء وان خصصوا هذه القاعدة بغير ما يوجده الفاعل المختار أعنى بما لا توجَدُ بين أجزاء علته التامة ارادة المختار فقالوا ان المختار له أن يعمل بالاولوية ويصير الاولى واجباً بانضمام ارادته اليه فتَسلم قاعدة وجود الشيء بعد وجوبه، لكن هناك وجوباً خفياً بين المرجح وارادة الفاعل غير الوجوب الذى بين الفعل وارادة الفاعل يستره توسط شعور الفاعل بين ارادته وبين المرجح فان أغنت ارادة المختار عن الوجوب الذى بين الفعل وارادته فـ تغنى عن الوجوب الذى بينها وبين المرجح .

ثم نأتى النقاط الاخرى فنقول : ـ بالنظر الى كون الكلام فى ارادة البشر وكونها بمعنى الصفة والمبدأ مخلوقة لله تعالى عندهم ـ فلو كان تخصيص أحد المقدورين مقتضى طبيعة صفة الارادة لزم الجبر ولا يبقى معنى لكون الارادة الجزئية من العباد لان هذه الصفة تتبع مقتضى طبيعتها وبتعبير أوفق تتبع خلق خالقها أكثر من أنها توجد تحت حكم من يتصف بها والى هذه الدقيقة أشار المحقق الكلنبوى فى تعليقاته على حواشى السيلكوتى على الحواشى الخيالية على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازانى [1] هذا واحد.

---

(١) وبه يسقط ما قاله فضيلة الشيخ بخيت :

« نعم أن العبد ليس مختارا فى اتصافه بارادته وقدرته بل ذلك بخلق الله تعالى كما ذكرت ولكن العبد مختار فى تعلق ارادته وقدرته بالفعل الاختيارى وقد علمت ان تعلقهما لا يحتاج الى خلق وايجاد لانهما بمقتضى حقيقتهما خلقتا صالحتين لان تتعلقا بالفعل بدلا عن الترك وبالترك بدلا عن الفعل فاذا خلق الله ارادة وقدرة فى العبد صالحتين لان تتعلقا بالفعل بدلا عن الترك وبالترك بدلا عن الفعل فاذا تعلقتا باحد الامرين لم يكن تعلقهما بهذا الجانب او بهذا

والثانى لو كانت الارادة المتوجهة الى أحد الطرفين من حيث أنها إرادة قائمةً مقام المرجح ورجحت مثلا جانب الفعل لكونه مرادا فلم يلزم الترجيح بلا مرجح بين الفعل وتركه لزم الترجيح بلا مرجح بين إرادتيهما فلنقلْ إن إرادة الفاعل المختار ترجح الفعل على تركه فما الذى يرجح إرادة الفعل على إرادة الترك وهل تترجح هذه الارادة بنفسها من غير سبب أو توجد ارادة ثانية ترجح الارادة الاولى وتقوم مقام مرجح لها لكونها إرادة وهلم جرا فتتسلسل الارادات وهذا الاعتراض أورده العلامة الشريف الجرجانى فى شرح المواقف

ومن هذا يفهم ان الحق كون الترجيح بلا مرجح جائزا مطلقاً بدل أن يقال انه باطل بهذا المعنى وجائز بذاك وانما الباطل غير الجائز هو الرجحان بلا مرجح و بطلانه مطلق أيضاً لاخصوص بوجود الموجود بلا موجد وعلة بطلان الرجحان بلا مرجح لزوم خلاف المفروض من رجحان ما يُفرض كونه مساويا فيلزم أن لايكون مساويا فاذا توسطت الارادة فى البين ينقلب

الجانب بخلق جديد بل يكون تعلقهما بهذا الجانب بعينه أو الجانب الآخر بعينه بمقتضى ذاتيهما على حسب ما يعتقده العبد ملائما له أو غير ملائم من جانبي الفعل والترك »

لان ماهو مقتضى ذاتيهما صلاحيتهما للتعلق بهذا الجانب بعينه او الجانب الآخر بعينه لا تعلقهما بهذا أو ذاك بالفعل والا يلزم الجبر كما قال الفاضل المشار اليه فالحق ان تعلقهما بجانب معين يحتاج الى خلق جديد بل ان القدرة والارادة المخلوقتين فى العبد الموجودتين فى الخارج الحقيقتين بان يطلق عليهما اسم القدرة والارادة ، ما تعلق منهما بجانب معين من الفعل والترك اما التى تصلح لان تتعلق بكل من الجانبين على سبيل البدل فليست قدرة وارادة بالفعل بل بالقوة كما سبق تحقيقه وقوله لكن العبد مختار فى تعلق ارادته وقدرته بالفعل الاختيارى ليس بشيء لان العبد مختار فى فعله لافى ارادته واختياره قال المحقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية « والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهى الى الارادة والارادة تنتهى الى أسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب انبعاث الشوق والشوق يوجب الارادة »

الرجحان ترجيحا و يزول البطلان ، الا ان الكلام ينقل بعده الى نفس الارادة فيقال بعد ماقيل « إن الفاعل المختار أراد هذا فرجح أحد المتساويين بارادته وقامت ارادته مقام المرجح فلم يلزم الرجحان من غير مرجح » : « الا انه ــ نظرا لما يلزم من أن تكون الارادتان المتعلقتان بالمتساويين متساويتين ــ فلماذا أراد هذا ولم يرد ذاك ؟ » ويلزم الرجحان بلا مرجح فى الخطوة الثانية و بعبارة أصح فيما قبل الترجيح بلا مرجح ولو قيل ــ لئلا يلزم هذا ــ « إن مرجح الارادة أيضاً ارادة متعلقة بها » تتسلسل الارادات أو ينتهى الامر إلى مرجح لايكون من جنس الارادة ولا يكون بيد العبد فيلزم الجبر ولا يقال بجواز تسلسل الارادات لعدم كون الارادة الجزئية من الموجودات لانا أثبتنا فيما سبق كون الارادة الجزئية من الموجودات ولو سلمنا عدم وجودها فالتسلسل فى الامور الاعتبارية التى تمايزآحادها وتكون ثابتة فى نفس الامر من غير احتياجها الى فرض فارض باطل أيضاً لما أن برهانى التطبيق والتضايف اللذين يُبطلان التسلسل فى الموجودات يجريان فيها أيضا والحال ان الارادة الجزئية أمر ثابت تستند اليه أفعال العباد و يكون مدار تكليفهم عند الماتريدية وليس باعتبار محض كالامور الانتزاعية[١] فبناء عليه لو احتاج وقوع فعل من أفعال العباد الى تقدم ارادات جزئية عليه غير متناهية بالفعل لما وقع محال مثل هذا ولما وقع فعل من أفعال العباد فقد تبين من هذا التدقيق أن مايجوز من الترجيح بلا مرجح فهو ينجر إلى مالا يجوز من الرجحان بلا مرجح فيجب أن يجتنب الوقوع فى تجويز الرجحان بلا مرجح بينما يُدعى جواز الترجيح بلا مرجح

(١) عدم اختصاص البطلان بتسلسل الموجودات الخارجية وجريانه فى الامور الثابتة فى نفس الامر أيضامذكور فى الحواشى الكلنبوية على شرح العقائد العضدية للجلال الدوانى رقم ٣٥٣

لتخليص أفعال العباد من الجبر والحال ان الرجحان بلا مرجح باطل قطعا ولو لم يبطل انسد باب اثبات الصانع لانه ان أمكن رجحان واحد من طرفى الممكن المتساويين أعنى الوجود والعدم بلا مرجح لم يبق احتياج الكائنات الى صانع وخالق فأساس مسألة اثبات الواجب مستند الى هذا الاحتياج.

اعتراض مهم وجوابه

فان اعترض معترض ـ بطريق النقض الاجمالى على تعبير علم المناظرة ـ على ابطال كون الارادة مرجحة وعدم احتياجها الى مرجح آخر بما سبق من لزوم التسلسل فى الارادات، بانه يجرى المحذور نفسه فى ارادة الله فيلزم كونه تعالى مختارا فى أفعاله ومضطرا فى اختياره شأن العباد فجوابه:

أولا: ان ارادة الانسان حادثة وحدوثها يحتاج الى سبب مرجح فان لم تكن لمتعلق الارادة وهو الفعل حاجة الى مرجح فللارادة نفسها حاجة اليه والا يلزم الرجحان بلا مرجح فنحتاج لتقلب الرجحان ترجيحا ونجعله جائزاً الى تصور ارادة أخرى تتعلق بالارادة الاولى المتعلقة بالفعل لان الترجيح بلا مرجح انما يجوز بواسطة الارادة فتتسلسل الارادات ويلزم لقطع التسلسل أن نقول باستناد الامر وانتهائه فى مرتبة من مراتب الارادة الى مرجح ليس من جنس ارادة الفاعل يخلقه الله تعالى فى قلب الانسان وتستند إرادته اليه فتدخل ارادته بهذه الصورة تحت تأثير خالق المرجح أما أفعال الله تعالى فمرجحها ارادته القديمة المستندة الى ذاته وهذه الارادة القديمة لا تحتاج الى ارادة قديمة أخرى أو مرجح آخر ليس من جنس الارادة لان علة الاحتياج الى العلة عند المتكلمين هى الحدوث.

وثانيا فنحن نبحث فى أفعال البشر الاختيارية أعنى أفعال الخلق

لا أفعال الخالق وقولنا بلزوم المرجح للافعـال الاختيارية راجع أيضا الى أفعال البشر وانما نرى نحن الاستطاعة فينا لتدقيقها وليس من الصواب أن نُدخل أفعال الله فى البحث وتقيس الغائب على الشاهد وبالنظر الى أن أفعال الله تعالى لاتعلل بالاغراض عند الاشاعرة فلا يوجد هناك مرجح يأتى منه الجبر الى أفعاله لكن أفعال العباد معللة بالاغراض قطعاً وورود تلك الاغراض الى الاذهان مرجحةً للافعال من الله فتقع أفعالهم تحت سيطرة الخلاق القدير الذى يخلق المرجحات وقد أقام الله الدليـل على علمه بما فى القلوب بكونه خالقه فقال (وأسروا قولكم أو اجهروا به انه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق) ولـكون الاستدلال على علمه بذات الصدور بخلقها نفسها أبلغ من الاستدلال عليه بخلق أصحاب الصدور ، فتفسير الآية بهذا أقوى فتدل الآية على أن الله خالق الدواعى والمرجحات فى قلوب عباده .

وتقرير الاعتراض السابق كما قرره المحقق الكلنبوى فى حواشيه على شرح الجلال الدوانى فقال « اما أن يمكن تعلق ارادة الفاعل المختار بشىء ما بلا سبب يوجب تعلقها فلا يُضطر الانسان فى ارادته أو لايمكن فلا يكون الله تعالى مختاراً في ارادته ثم فى أفعاله لامتناع تخلف مراده عن ارادته » ، لا يزيد الاعتراض قوة الزامية والمحقق الكلنبوى أورده — ملتزما لمذهب الماتريدية — على مذهب الاشاعرة القائلين بان الانسان مختار فى أفعاله مضطر فى اختياره لكننا لانراه مصيبا فى ذلك وهو مبنى على التجاهل فى كون مذهب الاشاعرة عدم تعليل أفعال الله بالاغراض وليس من حقه توحيد القول عن الفاعل المختار الذى تُعلَّل أفعاله والذى لا تعلل أفعـاله فنحن نضطره فى الجواب الى تعيين مراده من الفاعل المختار فان أراد الفاعل الذى لاتعلل أفعاله

فنجيب باختيار الشق الاول من الاعتراض ومنع ملازمته و ان أراد الفاعل الذى تعلل أفعاله فنجيب باختيار الشق الثانى ومنع ملازمته فنقول : ان كان مراده الفاعل المختار الذى لا تعلل أفعاله فنختار امكان تعلق ارادته بشىء ما بلا سبب موجب لكن لا يلزم منه عدم اضطرار الانسان فى ارادته لأنه الفاعل المختار الذى تعلل أفعاله و اضطراره فى ارادته ناشىء من كون أفعاله معللة و مستندة الى مرجح و ان كان مراده الفاعل المختار الذى تعلل أفعاله فنختار أنه لا يمكن تعلق ارادته بلا سبب لكن لا يلزم منه أن لا يكون الله تعالى مختاراً فى ارادته و فى أفعاله .

نعم إن كانت أفعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح كما تقول به الماتريدية يلزم الجبر فى ارادته تعالى كما يلزم فى ارادة العباد لاستنادها الى المرجح فيختل كون الله تعالى فاعلا مختاراً والمحقق الكلنبوى يجتهد للتخلص عن هذا المحذور فى إيقاف المرجح عند حده ومنع وصوله الى حد الموجب فلا يوفق فى اجتهاده إذ يرد عليه أنه يلزم أن يكون ترك الفعل الذى لا يصل مرجحه الى حد الموجب ممكنَ الوقوع من الله مع كونه أى ترك الفعل مرجوحاً فيمكنَ صدور ترجيح المرجوح من الله الحكيم مخالفاً لحكمته ولا يكفى فى دفعه الجواب الذى اعتمد عليه المحقق المذكور وهو :

« إن المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحاً بالنسبة الى وقت آخر بل منافياً للمصلحة فلا يلزم ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح فى وقت بل يلزم ترجيح الراجح فى كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللائقة بالأوقات فيتعلق ارادته بوقوع كل ممكن فى وقت لترتب المصلحة اللائقة بذلك الوقت على وجوده فيه و بعدم وقوعه فى وقت آخر لترتب المصالح

اللائقة بذلك الوقت على عدمه فلا إشكال أصلا »

لأن لنا أن نقول بعد ذلك : ما يكون فعله أوفق للمصلحة فى وقت خلافه فى ذلك الوقت إن أمكنه تعالى لزم امكان خروج الحكيم عن الحكمة وإن لم يمكن انقلب المرجح موجباً ، والمحقق المذكور الذى التزم حل هذا الاشكال فى صفحة ٣٥٣ بطبع الآستانة اختلف عنا فى تقرير الاشكال أولا فرتب جوابه على تقريره ولكنه على تقريرنا لايكفيه هذا الجواب فى حل الاشكال .

وفى النتيجة يلزم إما أن يُجتنب تعليل أفعاله تعالى كما قالت به الاشاعرة أو يفسر الاختيار الذى يتصف به بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » كما هو مذهب الحكماء ومختار الجلال الدوانى ويقال له الاختيار بالمعنى الأعم الجامع للايجاب ويقابله الاختيار بالمعنى الاخص المفسر بصحة الفعل والترك .

وعند الأشاعرة القائلين بعدم تعليل أفعاله تعالى لا بالأغراض ولا بالحكم والمصالح فالله تعالى يفعل ما يشاء ويكون كل ما يشاؤه ويفعله حكمة والحكمة تتبع أفعاله لا ان أفعاله تتبع الحكمة وليست فى الخارج عن أفعاله حكمة والحسن والقبح ليسا بذاتيين ، فلاختياره تعالى على مذهب الأشاعرة مندوحة أىّ مندوحة . أما على مذهب القائلين بلزوم تعليلها بالحكمة والمصلحة فيتقيد اختياره تعالى ويلزم أن يكون مجبوراً فى أفعاله على أن لايخالف الحكمة وان كان أصحاب ذلك المذهب أو المحقق الكلنبوى لايسلّمون هذا الجبر كما سبق إلاّ أنه يمكن أن يدّعى عدم كونه نقصاً فى شأن الألوهية لأن عدم تعلق قدرة الله بالمحالات أمر معترف به عند المتكلمين والتزام المرجوح الذى لايتوافق مع الحكمة والمصلحة محال فى حقه تعالى فمراعاة

الله المرجح فى أفعاله ضرورية على مذهب تعليلها بالحكم و المصالح ويعبر عن هذه الضرورة بالوجوب عن الله لا الوجوب على الله [1].

أما الانسان فهل يلزمنا ـ بالنظر الى ان مراعاته المرجح الذى هو الحكمة والمصلحة غير لازمة وان عمله بالمرجوح ليس محالا بالذات ولا بالغير ـ أن نعدّه حرا فى أفعاله بينما قلنا بالتقييد فى أفعاله تعالى على مذهب تعليلها وللانسان التعمد بترجيح المرجوح الذى لايتفق مع شأن الالوهية ويتفق مع شأن الانسان كما يذكر المدعون بامكان ترجيح المرجوح صدور ذلك ووقوعه من الناس فعلا لكن الحق انهم لكون عملهم بمقتضى خلقتهم مبنياً على الشعور، مجبورون أيضا على اتباع المرجح فى أفعالهم الا ان الحكمة والمصلحة التى هى المرجح فى أفعاله تعالى تليق بان تكون مرجحة فى نفس الامر والمرجح فى أفعال الانسان مرجح على زعمه. وعند تعمده بترجيح المرجوح فالمقصد الذى يكون الحصول عليه سائقه الى ذلك الترجيح فهو مرجح لجانب المرجوح غالب على مرجح الجانب الراجح وبعبارة أولى مقلب المرجوح راجحاً فمرجح المرجوح بسبب من الاسباب يكون مرجح الراجح لملاحظة

(١) وقد عرفت أنه يؤدى الى القول بكون الله تعالى غير مختار فى أفعاله الاختيار بالمعنى الاخص بل بالمعنى الاعم الجامع للايجاب

ولا ينفع الاعتذار منه بان هذا من قبيل التزام مالا يلزم عقلا والواجب بالالتزام لا يكون واجبا حقيقيا كما ذكروه فى مثل قوله تعالى (كتب على نفسه الرحمة) ، لان العمل بالحكمة والراجح مما يلزم الحكيم عقلا وقول الشراح عند قول أصحاب المتون الكلامية (ولا يجب عليه شيء) : « ان التزام رعاية الحكمة لايجب عليه تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » انما يستقيم على مذهب نفاة التعليل القائلين بان الحكمة تتبع أفعاله تعالى لا ان أفعاله تتبع الحكمة والا فان كانت الحكمة ثابتة وعللت أفعال الله بها فلا يشك فى وجوب العمل منه بها ولا يكون الله مختاراً فيه ويكون عدم اختياره فيه من فروع عدم اختياره فى صفاته الكمالية .

هذا مايفضى اليه القول بتعليل أفعال الله تعالى مع مااشتهر من أن كونه تعالى فاعلا موجبا يستلزم قدم العالم بناء على أن الحادث لا يستند الا الى الفاعل المختار .

الرجحان فيه بذلك السبب ولنفرض انه يرجح المرجوح بقصد انه يفعل ما يشاء أو يُثبت كونه فاعلا مختارا فالمرجوح الذى التزم ترجيحه بهذه الملاحظة انقلب فى نظره راجحا وعمل هو بالراجح على ماهو الاصل والله خالق هذه الفكرة المرجحة فى قلبه فمجبر الانسان بواسطة المرجح هو الله ويأتيه الجبر من الخارج والمجبر فى أفعاله تعالى بواسطة المرجح علمه المتعلق به وفى كل منهما مع المجبورية اختيار بمعنى انه ينتخب مايفعله والفاعل الذى يجعل ما يفعله ملك ارادته لشعوره بالمرجح[1] يعد فاعلا مختارا وان كان مجبورا ولكون هذا التمليك بواسطة الشعور بالمرجح فالاختيار يأتى الفاعل المختار من المرجح كما أتاه الجبر منه أيضا (وقد سبق ان المسئولية المترتبة على كون الفاعل مختارا ترجع إلى محاسبته بالسؤال عن مرجح فعله) و بعد ذلك فالجبر واضح فى اختيار البشر الذى يكون تعيين مرجح لفعله فى مشيئة فاعل مختار آخر والاختيار مختل خلافا لافعال الله الذى يأتيها الجبر من علمه المتعلق بالمرجح وهو الحكمة والمصلحة فاختياره لا يختل بالجبر الآتى من الخارج فان قيل فليكن مجبر الانسان أيضاً فى أفعاله علمه المتعلق بالمرجح فلا يأته الجبر من الخارج قلنا لا فائدة فيه لأن علمه المتعلق بالمرجح أيضاً آتيه من الخارج لحصوله بخلق الله وتوقفه على مشيئته .

الطريقة الوسطى

من التزم الطريقة الوسطى فى مسألة أفعال العباد من غير تصريح بمذهب الأشاعرة أو الماتريدية أو غيرهما فغايته أن يلجأ الى ابهام قولهم « لا جبر ولا

---

(١) اخترنا التعبير بالشعور بالنظر الى الانسان وفى حقه تعالى يلزم استعمال العلم بدله

تفويض ولكن أمر بين أمرين » وقد عزاه العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد الى بعض أئمة الدين وقال انه الحق وفى التلويح الى المحققين وهؤلاء المحققون نظروا الى عوامل أفعال العباد القريبة كالقدرة والارادة فرأوا أن لا جبر ونظروا الى أسبابها الاولى البعيدة التى تسوق اراداتهم الى أحد الجانبين من الفعل والترك فرأوا الجبر كما فى شرح المقاصد والتلويح فقالوا قولهم ذاك[1] ويساويه فى التوسط قولنا لابراءة لذمة الانسان فى أفعاله ولا استقلال له فيها وهذا أوسط المسالك أيضاً وأعدلها فى هذا الباب لان عدم استقلال العباد فى أفعالهم مسلم فى جميع المذاهب المنسوبة الى أئمة أهل السنة سواء فى ذلك مذهب الماتريدية أو مذهب القاضى أبى بكر المتحدين عند بعض المحققين أو مذهب الاستاذ أبى اسحق الاسفرائنى أو غيرهم ولا تجد أحدا منهم يدعي الاستقلال للعباد فى أفعالهم ثم ان القول بعدم استقلالهم ان كان معناه عبارة عن حصول الفعل بقدرة الله تعالى أو بمجموع القدرتين مع كونهم مستقلين فى الارادة الجزئية التى يتبعها حصول الفعل أو فى المرجح الذى ترتبط به الارادة الجزئية ، فعدم استقلالهم بهذا المعنى لامعنى له معتدا به ولا تأثير له فى كون الامر بين الامرين ، وانما هو تفويض الامر اليهم لكونهم مستقلين فى الارادة الجزئية التى يتبعها حصول الفعل تباعة مطردة وان كان هذا

---

(١) وكنت قلت فيما كتبته عن مذهبي فى أوائل الكتاب انه جبر وتفويض مما وقد اخترته على التعبير القائل بانه لاجبر ولا تفويض الخ لنكتتين الاولى أن الاثبات خير من النفى لاسيما فى معرض البيان والثانية ان نفى الجبر لايوافق الواقع ونفى التفويض لايوافق غرضهم فى نفى الجبر وهو تصحيح مسئولية الانسان ومكافيته لان القول بعدم تفويض شىء اليه يوهم أنه ليس عنده حق الارادة والاختيار اللذان تفترق بهما مذاهب مجانبي الجبر من أهل السنة ومذهب الجبر المتوسط ، عن الجبر المحض وتدور عليهما صحة التكاليف .

الحصول بقدرة الله أو بمجموع القدرتين فان كان أولئك الائمة قائلين حقيقة بعدم استقلال العباد وكان لقولهم هذا معنى معتد به وجب على الاقل أن لايخلص استقلالهم ويكون مشوبا بشىء من تدخل الغير فيكون الانسان نصف مختار ونصف مضطر والحال أن الكل المركب من الاختيار والاضطرار يلزم أن يعد اضطراراً لأن المركب من الداخل والخارج خارج فعلى هذه القاعدة يكون مجموع ما يتقدم على الفعل المركب من الاسباب الاخيرة الاختيارية والاسباب الاولى الاضطرارية اضطراريا لاسيما وليس هذا المجموع خليطة اختيار واضطرار وقع الاتفاق على أن يكون بعضها تابعا لارادة الانسان وبعضها تابعا لتأثير الخارج كشركة متفق عليها لان خالق المرجح فى القلوب يعيّن وجهة اختيار العباد فليكن الاختيار منك أليس هو يتبع ما يسنح لقلبك من المرجح فليس اذن ما كان منك منك حقيقة ومن هذا قالوا ان الانسان مختار فى أفعاله مضطر فى اختياره فهذا الاضطرار فى الاختيار اما بخلق الله الاختيار كما قالت الاشاعرة واما بكونه هو المعين وجهته بواسطة المرجح الذى خلقه .

فاذا تحققت ما ذكرنا علمت أن المذاهب المتوسطة الموضوعة على أن يكون موقف الانسان بين الاستقلال والمجبورية لتصحيح مسئوليته عن أفعاله مع تسليم شمول قدرة الله وارادته واحاطتهما ، لاتجدى نفعاً فى تحقيق مقاصد واضعيها بالرغم من كونهم مُجدّين ومجيدين فى وضعها وترتيبها لان موقف الانسان الحقيقى بعيد عن الاستقلال كل البعد حتى ان المعتزلة ـ المشتهرين بقولهم باستقلال العبد فى أفعاله ـ لكونهم معترفين بالاحتياج الى الداعية وهى التى ذكرنا باسم المرجح ، فلا محل للاستقلال فى مذهبهم أيضاً

بل ان مذهب الماتريدية المدعين عدم مخلوقية الارادة الجزئية بتنزيلها الى مابين الموجود والمعدوم ثم القائلين بعدم احتياجها الى المرجح ، لانغالى اذا قلنا انه أبعد مدى وأشد تقدما من مذهب المعتزلة فى مخالفة الجبر واعتبار العباد حاكمين فى أفعالهم متصرفين كما شاءوا لأن الانسان وان كان موجد أفعاله وارادته على مذهب المعتزلة الا انه لكون أفعاله تابعة لارادته وارادته تابعة للداعية التى لايوجدها الانسان بل يخلقها الله ، فيدخل الجبر فى هذا المذهب من مبدأ الامر ولا يدخل فى مذهب الماتريدية القائلين بامتلاك الانسان لارادته الجزئية لعدم كونها مخلوقة لعدم كونها موجودة وغير المعترفين باحتياج هذه الارادة الى داعية ومرجح لجواز الترجيح بلا مرجح عندهم فالانسان على مذهبهم متصرف فى مبادئ أفعاله باستقلال تام أما أفعاله نفسها فهى وان كانت مخلوقة لله تعالى لكن لما كان خلق الله اياها تابعا لارادته الجزئية ومترتباً عليها باطراد تام جرت سنة الله عليه أو بلغ مبلغ الترتب العقلى لكونه من قبيل ترتب المسبب على سببه كما ادعاه الشيخ بخيت فى محاضرته وسنذكره ، فوقوع خلق الله المتعلق بأفعال الانسان على خلاف ارادته الجزئية اما محال عادة واما محال عقلا والانسان حاكم فى أفعاله على هذا المذهب بالنظر الى منتهى الامر كما انه كذلك بالنظر الى مبدئه فبالرغم من اقامة القيامة فى علم الكلام على المعتزلة بحجة أنهم مولو العباد مالم يستحقوه من استقلال التصرف فى أفعالهم ، إن تبين ان الماتريدية أبعد منهم خُطى فى هذا الايلاء كان مما يقضى منه العجب ودعوى فضيلة الشيخ بخيت فى نقطة الترتب تزيد فى قوة تصرف العباد المعترَف به فى مذهب الماتريدية وكل هذا يدل على مجاوزة الحد الوسط بين الجبر والتفويض الذى

هو ميزان الاعتدال فى هذه المسألة وعلى الافراط فى الفرار من الاول حتى الوقوع فى الثانى مع الواقعين أو أشد منهم وقوعا!

ثم أنه كما يؤدى الفرار من الجبر الى الوقوع فى التفويض فالفرار من التفويض يؤدى الى الوقوع فى الجبر وقد ذكرناه طول تحقيق مذهب الاشاعرة وطول اثبات المرجح ولذا قالت الاشاعرة ان الانسان مختار فى أفعاله مضطر فى اختياره وقال المحققون انه مضطر فى صورة مختار فلا يوجد الوسط فى هذه المسألة الا مائلا الى احد الجانبين اما الجبر واما التفويض وحديث أمر بين أمرين عبارة عما يُنشد ولا يوجد لكن المقصود الاصلى ما هو اصابة الوسط بل اصابة الحق وان كان مائلا الى أحد الجانبين وقد عرفت رجحان كفة الجبر بالنظر الى الادلة النقلية والعقلية وحسبك فى رجحانها مسألة المرجح فالارادة الجزئية لو سُلّم ان وجودها ومخلوقيتها تحتملان المناقشة وأيد كونها منا بمراجعة أنفسنا لكن لاشبهة فى أن سنوح المرجح لقلوبنا من الله تعالى وفى أنه هو الذى يعيّن وجهة ارادتنا الجزئية فمنجم الجبر هو المرجح حتى ان الجبر الناشئ من علم الله الازلى وان اكتشف طريق دفعه بفرض كون اختيار العبد مبدءاً للعلم الازلى مقدما عليه تقدما طبيعيا وقد سبق منا تفصيله ، لكن الله تعالى الذى علم فى الازل وقوع أفعال عباده عند مجىء أوقاتها باختيارهم لما علم معه ان اختياراتهم تستند الى مرجح وانه هو خالق ذلك المرجح انتقلت المبدأية من اختيار العباد الى المرجح الذى يخلقه الله وعاد الجبر الناشئ من علم الله الازلى بسبب مسألة المرجح وانتهى طريق دفعه بما سبق الى الفشل ولم يبق الا ادعاء جواز الترجيح بلا مرجح تمسكا بمثالى العطشان والهارب وقد عرفت بطلان ذلك الادعاء والمحققون الذين

قالوا لاجبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين معترفون ببطلانه كما ذكره العلامة التفتازانى فى التلويح وقال فى شرح المقاصد « لاخفاء فى أن حصول المشيئة والداعية التى يجب معها الفعل أو الترك ليس بمشيئتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله) وقوله (قل كل من عند الله) ولهذا ذهب المحققون الى أن المآل هو الجبر وان كان فى الحال الاختيار وان الانسان مضطر فى صورة مختار »

وقال فى موضع آخر « الخامس من أدلة المعتزلة الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) ، (اعملوا ما شئتم) ، (لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر) ، (فمن شاء ذكره) ، (فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا) والجواب ان التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئته بمشيئة الله وما تشاءون الا أن يشاء الله[١] انتهى وفى موضع آخر « ونحن نقول الحق ماقاله بعض أئمة الدين انه لاجبر ولاتفويض ولكن أمر بين أمرين وذلك لأن المبادئ القريبة على قدرته واختياره والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب والوتد فى شق الحائط وفى كلام العقلاء : « قال الحائط للوتد لم تشقنى فقال سل من يدقنى » انتهى وكون نهاية كلامه دالة على الجبر الخالص مع ان المبادئ القريبة على قدرة العبد واختياره والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره ، مبنى على ما ذكرنا من ان المجموع المركب من الاختيار والاضطرار اضطرار .

---

(١) ولينظر القارئ كيف يفهم العلامة التفتازانى معنى قوله تعالى (وما تشاؤن الا ان يشاء الله) الذى أورده فى موضعين من كلامه وهل يشبه ذلك ما فهمه فضيلة الشيخ بخيت من تلك الآية وقد استوفينا البحث فيه .

صفحة الحقيقة الاخرى

الفرق بين الجبر المتوسط وبين الاكراه والجبر المحض

قد ذكرنا فى أوائل هذا الكتاب أن الجبر المتوسط المعترَف به فى مذهب الاشاعرة الذى هو مختارنا ، بمعنى الجبر بالواسطة أعنى ان الانسان ليس مجبوراً فى أفعاله مباشرة بل مختار فيها وانما يسرى الجبر الى أفعاله بواسطة كونه مضطراً فى اختياره وبما ان واسطة الجبر هو الاختيار فهذه الواسطة لاتشبه الوسائط الاخرى فنها يسرى الجبر الى الفعل ومنها أيضاً يصح أن يعدّ الفعل اختياريا لأن الفعل المستند الى الاختيار يستحق أن يقال عنه انه فعل اختيارى والذى جعل مسئولية العباد ومكافيتهم معقولة وجعل مسألة القضاء والقدر أحجية وأغلوطة كون واسطة الجبر هو الاختيار فبهذا السبب ظهرت الاختيارية فى الفعل وخفى الجبر بحيث لايزول خفاؤه حتى بعد مافهم اذ بعد ذلك أيضاً يبقى اقتران الفعل بالاختيار واستناده اليه محفوظاً ولو أثر الجبر فى الفعل بلا واسطة أو كانت الواسطة بين الجبروالفعل غير الاختيار لما خفى الجبر بهذا الحد ولم يحتفظ الفعل باختياريته

بل نقول ان الاختيار الذى يكون واسطة بين الجبر والفعل لايوصل الجبر الى الفعل ولا ينقله وهو جبر بل يبدله على مقتضى طبيعة نفسه ولذا تبقى اختيارية الفعل محفوظة ومن هذا يحق ان لايسلّم لزوم كون الفعل المستند الى الاختيار الذى هو اضطرارى اضطراريا بل لايسلّم وجود الجبر المتوسط فى مذهب الاشاعرة أعنى كون الافعال الاختيارية فىهذا المذهب مجبورية بالواسطة لان الجبر وان وجد فى المبدأ وكان مؤثراً فى الاختيار

الذى يقال عنه انه اضطرارى ، الا انه بعد ما دخل الاختيار فى البين وأخذ يجرى على طبيعته فلا يبقى الجبر و يعدّ ماوراءه اختياريا و يصير فى الحقيقة كذلك ولا يقال هل يكون الاختيار الاضطرارى ؟ وهل تبقى فيه ماهيـة الاختيار و بعبارة أخرى هل لايلزم ـ بدلا من أن لايبقى حكم الاضطرار ولا يسرى الى الافعال بفضل توسط الاختيار بين الفعل والاضطرار ـ أن لايكون حكم للاختيار الذىهو اضطرارى وأن لاتبقى طبيعة الاختيار وماهيته فيه ؟ لانا نقول ان القائلين بكون اختيار العباد اضطراريا لم يريدوا بقولهم هذاكونهم مكرهين فى اختيارهم ولو كان كذلك لأفسد الاكراه الاختيار بل المعنى المراد من كون اختيارهم اضطراريا وقوع الاختيار بأى حال اما بأن يخلقه الله مباشرة أو ينشأ مما يخلقه فى الاذهان من الداعية والمرجح ولا سبيل لوقوع الاختيار غير هذين ولا يمكن أن يكون اختيار الافعال الاختيارية اختياريا حتى يكون والا لزم التسلسل فى الاختيارات .

فقد استبان بعدالدقة العميقة الى هذه النقاط أن لاجبر بمعناه المتعارف لا فى مذهب الاشاعرة ولا فى مذهبى الذى ذكرت افتراقه عنه فى نقطـة الاحتياج الى المرجح ولااصابة فى تعبير الجبر المتوسط أيضا أو أن المقصود من ذاك التعبير تشويه مذهب الاشاعرة من الذين لم يقدروه قدره فارادوا أن يلحقوه بمذهب الجبر وانا نحن طالما استعملنا لفظ الجبر عند الدفاع عن مذهب الاشاعرة و اثبات رجحانه على مذهب الماتريدية و المعتزلة وطالما قلنا فى هذا الكتاب أن لانخلص من الجبر لكنا جارينا القوم فى هذا التعبير بما لم نجد تعبيراً غيره وربما قيدناه فقلنا الجبر الخفى أو الجبر المعنوى وان شئت فقل شبه الجبر وكله أصح من الجبر المتوسط و المقصود الاصلى بيـان

ان مشيئة الله التى يجرى حكمها فى كل شىء لا نعزب أفعال العباد عن هذا الاساس الاسلامى فيكون ماشاءه منها واقعاً قطعاً بحيث لا محتمل لعدم وقوعه وما لم يشأ منها غير واقع قطعاً بحيث لا محتمل لوقوعه (١) فهذا الحال يشبه الجبر باختصار التعبير لكن الحق على ماسنوضحه أنه لا جبر ولا إكراه ولما كان التعبير الحقيق يطول ويكثر تكرار المسألة فى كتابنا اخترنا التعبير الأخصر وكنا أيضاً عند مجادلة المعتزلة والماتريدية للدفاع عن مذهب الاشاعرة رأينا الجبر أوفق تعبير عن سيادة قدرة الله وارادته للتفهيم والتفهم اظهاراً للخطأ الواقع فى اعطاء المعتزلة العباد استقلال قدرة والماتريدية استقلال ارادة (٢) فالآن نعلم ونفهم ببياننا فى هذا المقام ماهو مرادنا من كل تلك التعبيرات وظنى أن مراد المحققين القائلين برجوع مذهب الاشاعرة الى الجبر المحض هو افادة أن العباد مع كونهم يفعلون ما فعلوا باختيارهم ، لابد لهم فى هذا المذهب أن يفعلوا ما شاء الله أن يفعلوه بان يجعلهم الله يختارون دائما ما شاء أن يفعلوه فلا تفويض الى العباد أصلا فى مذهبهم لا فى أفعالهم ولا فى اختيارهم ولا فرق بين هذا وبين مذهب الجبر فى المآل والمعنى فيما يعنى المحققون أن أفعال العباد فى مذهب الجبرية وفى مذهب الاشاعرة انما تقع على مقتضى ارادة الله فالانسان يحسب أنه يفعل ما يشاء مما يدخل تحت قدرته وفى الحقيقة أنه يفعل ما يشاء لكن مايفعله وما يشاؤه هو ماشاء الله

---

(١) ولا يكفى فى الاحتفاظ بهذا الاساس مافى مذهب الماتريدية من كون أفعال العباد يخلقها الله تعالى ويشاؤها فى ضمن خلقه لان خلقه تابع لارادتهم الجزئية وكذا فى ضمن الخلق من ارادة الله فحق التعبير على مذهبهم ان ماشاء العباد من أفعالهم الاختيارية واقع قطعا ومالم يشاءوا غير واقع

(٢) والامام الرازى فى تفسيره يدافع عن مذهبه باسم الجبر ويوجه حملاته الى المعتزلة.

أن يفعله ويشاءه فالواقع دائما هو ماشاء الله والانسان فاعل دائما لما شاء الله ففى هذه النتيجة يتفق المذهبان ولكن بينهما بحسب الشكل فروقا عظيمة كالجبال وانه بهذه الفروق الشكلية لايكون من حق أحد أن يعد مذهب الاشاعرة مذهب الجبر قطعاً إذ لاشىء فيه يليق بان يسمى الجبر والعباد فاعلون باختيارهم وماشون على قاعدة الاختيار وطريقته لان الله تعالى عند ما ساقهم الى ماشاء أن يفعلوه جعل اختيارهم واسطة فى ذلك ولو لم تفسر مراد المحققين القائلين بانتهاء مذهب الاشاعرة الى الجبر بما قلنا لزمنا أن نحكم بانهم لم يفهموا حقيقة ذلك المذهب ولو كان سالكو مذهب الماتريدية المتكلفون فى ادعاء عدم كون الارادة الجزئية مخلوقة وعدم كونها موجودة للتوصل بهذه التكلفات الى تصحيح كون العباد مختارين فى أفعالهم غير مكرهين، تنبهوا لمحفوظية اختيار العباد فى مذهب الاشاعرة حق التنبه لاستغنوا عن الذهاب الى مذهبهم المتكلف فيه

ففى مذهب الاشاعرة لما توسط اختيار العباد بين الجبر وأفعالهم فسلطان مشيئة الله عليها ليس من جنس الجبر والاكراه وان كان أقوى من سلطان المكرِه على المكرَه وتوضيحه أنك مثلا اذا طردت أحداً من محضرك بأن أمرته بالخروج وخرج فقد وقع خروجه باختياره وان أخرجته مهدداً بالمسدس يقع خروجه تحت الاكراه الملجىء [1] ومع ذلك فقوة هذا الجبر دون سلطة الله فى أفعال العباد لان المكرَه ان شاء يلج فى المخالفة فيرجح

(١) على تعبير الفقهاء يعنون به الاكراه المقارن لتهديد المكره بالقتل او بقطع العضو وقد يستعمل الالجاء بمعنى فعل المكره بالكره ما اكرهه عليه من غير انتظار منه ان يفعله بنفسه وبارادته واختياره والاكراه الملجىء بالمعنى الاول يفسد ارادة المكره واختياره ولايعد مهما ولاارادة له عند الالجاء بالمعنى الثانى بل ولافعل .

الموت على المطاوعة ولا يخرج لكن سلطة الله على أفعال العباد تنفذ قطعاً ولا تقبل المقاومة فهو مسيطر على إرادة العباد متصرف فيها كما يشاء بان يكون خالقها أو خالق المرجح الذى تستند اليه ولايتصرف المكرِه فى ارادة المكرَه ولو تصرف لما احتمل أن يلقى منه أىّ مقاومة وعند عدم لقائها أيضاً فالذى تصرف فى ارادة المكرَه هو الله لا المكرِه لان الذى ألهم المكرَه فكر المطاوعة وحداه الى ترجيحها على المقاومة هو خالق المرجحات فى جميع الاحوال ولو كان سوق المكرَه الى ترجيح أحد الطرفين بيد المكرِه لاطرد أن يلقى منه مطاوعة دائمة كما قلنا فقداستبان أن سلطان الله على أفعال العباد أقوى من سلطان المكرِه على المكرَه ومع هذا فليس هو بسلطان القسر والارهاق مثل سلطان المكرِه لان الاكراه يتعارض مع ارادة المكرَه ويرهقه على ما لا يريد وسلطان الله على أفعال عباده لا يتعارض مع ارادتهم أصلا فهو يحدوهم دائما الى ما يريدونه ويجعلهم يريدون ما أراده فيستعمل ارادتهم كالوسيلة الى ما يريده ولا يحدوهم الى ما أراده عنوة بل بالارضاء والاقناع ولهذا لاتكون لهم حجة على الله عندما يُسئلون عما فعلوا فالله تعالى يحبب اليهم ماشاء أن يفعلوه فيفعلونه بطيب الأنفس وماكان الله تعالى ليكره عباده على أفعالهم التى أراد أن يفعلوها وانما يحول بينهم وبين قلوبهم (١) فتنفذ ارادته فى ارادتهم وتُقنعها وتُرضيها وليس هذا جبراً والله غنى عن أن يجبر عباده لانهم يفعلون ما شاء أن يفعلوه مرتاحين له وطالبين فعله فهل من حاجة الى استعمال الجبر على الذين أعطوا مقادتهم وتأهبوا للطاعة وهكذا يكون الكمال فى القدرة لايحتاج فيما شاء أن يُفعل الى جبر الفاعل بل يقدر

---

(١) اشارة الى قوله تعالى : (واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه)

أيضاً على أن يجعله يشاء ما شاءه فيحكم فى القلوب و يقلبها كما شاء و هذا معنى قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) فالانسان ما كينة لا كالما كينات لكنها ما كينة ذات شعور و ارادة وليست بمادة محضة و سلطان مشيئة الله عليه يقع بتأثير فى شعوره و ارادته أعنى بالتأثير فى معنوياته وتحبيب ماشاءه اليه ومن هذا قال بعض فلاسفة الغرب [سبينوزا وشو بنهور] « لو أن حجراً ألقى فى الهواء وكان لديه شعور و إدراك لظن أنه انما يتحرك بمحض ارادته الحرة وأنه هو الذى يختار الزمان و المكان اللذين يقع فيهما وما أشبه الانسان فى حياته بذلك الحجر الملقى : كلاهما تدفعه قوة خارجية و كلاهما يتوهم أنه حر لاسلطان على ارادته »

ويحتاج مثالهم الى زيادة شىء وهو : « وكان الالقاء بالتأثير فى شعور الحجر و تحريك إرادته المفروضين » والا فلا سبب لظن أنه يتحرك بمحض ارادته مثلا لو ألقى انسان فى الهواء مثل ذلك الحجر فهو لا يظن أنه يتحرك بمحض ارادته الحرة مع أن لديه شعوراً و إدراكا .

ومثّل العلامة ابن القيم فى (شفاء العليل) سلطان مشيئة الله على عباده تارة بحال عبد أعطاه سيده فرساً يركبها وأوقفه على طريق نجاة وهلكة وقال أجرها فى هذه الطريق فعدل بها الى الطريق الاخرى وأجراها فيها فغلبته بقوة رأسها و شدة سيرها وعز عليه ردها من جهة جريها وحيل بينه و بين إدارتها الى ورائها مع اختيارها و ارادتها فلو قلتَ كان ردها عن طريقها ممكناً له مقدوراً أصبت و ان قلت لم يبق فى هذه الحالة بيده من أمرها شىء ولا هو متمكن أصبت بل قد حال بينه و بين مردها من يحول بين المرء وقلبه و من يقلب أفئدة المعاندين و أبصارهم ، وتارة بحال من عرضت له صورة

بارعة الجمال فدعاه حسنها الى محبتها فنهاه عقله وذكره ما فى ذلك من التلف والعطب وأراه مصارع العشاق عن يمينه وعن شماله ومن بين يديه ومن خلفه فعاد يعاود النظر مرة مرة ويحث نفسه على التعلق ويحرض على أسباب المحبة ويدنى الوقود من النار حتى اذا اشتعلت وشب ضرامها ورمت بشررها وقد أحاطت به ، طلب الخلاص فقال له القلب هيهات لات حين مناص وأنشد :

تولع بالعشق حتى عشق   فلما استقل به لم يطق
رأى لجة ظنها موجة   فلما تمكن منها غرق

فكان الترك أولا مقدورا له ما لم يوجد السبب التام أو الارادة الجازمة الموجبة للفعل فلما تمكن الداعي واستحكمت الارادة قال المحب لعاذله :

يا عاذلى والامر فى يده   هلا عذلت وفى يدى الامر

فكان أول الامر ارادة واختيارا ومحبة ووسطه اضطراراً وآخره عقوبة وبلاء . وتارة بحال رجل ركب فرساً لا يملكها راكبها ولا يتمكن من ردها وأجراها فى طريق ينتهى به الى موضع هلاك فكان الامر اليه قبل ركوبها فلما توسطت به الميدان خرج الامر عن يده . وتارة بحال السكران الذى قد زال عقله اذا جنى عليه فى حال سكره لم يكن معذوراً .

وكل من أمثلته ـ مع كون الثالث قريباً من الاول ـ غير تام التقريب وكان قد أورد المثال الثانى فيمن ختم الله على قلوبهم وجعل على سمعهم وأبصارهم غشاوة فان كان مثالا لهم فلا يكون مثالا لغيرهم وان كان مثالا لهم ولغيرهم فلا يكون مثالا لهم خاصة فقوله فى المثال الاول « فعدل بها الى الطريق الاخرى » أى حال كون الأمر بيده فى تلك المرحلة يرد عليه ان الذى عدل بالفرس

الى الطريق الاخرى راكبها ولكن من عدل بالراكب ورغبه فى العدول بفرسه ؟ أليس لمشيئة الله سلطان على مشيئة الراكب فى العدول بفرسه فاذن يسرى الجبر في المبادئ التى فرض كون الامر بيده فيها ولا يكفى المثال فى حل الاشكال ويرد مثله على قوله فى المثال الثانى « فعاد يعاود النظر مرة مرة » وقوله فى الثالث : « ركب فرساً لا يملكها راكبها ولا يتمكن فى ردها » فيقال من ألهم الأول معاودة النظر الى من يملك لب الناظر ؟ ومن ألهم الثانى ركوب فرس لا يملكها راكبها ولا يتمكن فى ردها ؟ ومن ألهم شرب المسكر للسكران ؟ لا شك أنه الذى قال (ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها) والعاشق يظن أنه يعمل تحت سلطان الجمال فحسب والحال ان عليه مع ذلك سلطان مشيئة الله بل ان سلطانها هو الذى أوقعه تحت سلطانه وهو بالرغم من خفائه أقوى منه ولا يختلف تأثيره فى البداية عنه فى النهاية فالامر أدق من أن يفهم بهذه الامثلة . نعم ان التمثيل بسلطان العشق على العاشق يوافق الموضوع من حيث أن الجبر الذى يتضمنه لا اكراه فيه أيضا يعارض ارادة المجبور ورضاه فالجبر الذى فيه جبر محبوب كما فى الموضوع الا أن قوة الجبر الذى فى العشق غير تامة وتأثيرها غير مطرد فربما ينفلت العاشق من سلطان العشق ويخرج من اساره ولا يخرج الانسان من مشيئة الله وربما يشكو العاشق من سلطان العشق حالة انقياده له ويشعر بثقله عليه فيوجد فى جبره المحبوب شىء من الاكراه ولا يشكو الانسان مما يفعله بقضاء الله وقدره ولا يشعر بثقل سلطان مشيئة الله عليه أصلا بل يفعل كل ما يفعله فى حال اختياره برضاه الخالص ففيه قوة وخفاء وخفاؤه يبعده عن الاكراه .

فالله تعالى لا يكره عباده على فعل ما شاء أن يفعلوه وانما يقنعهم ويحملهم

عليه بخلق داعيته فى قلوبهم و يقع هذا الحث فى خفية عليهم يُحَسّون ولا يُحِسون وان مبلغ هذا الحث والاقناع من القوة بحيث يقاوَم على الا كراه ولا يقاوم على هذا الحث والاقناع أعنى أن هذا أقوى من الجبر وأشد تأثيراً منه والتعبير عنه بالجبر وان وقع لتفهيم مبلغه من القوة لكنه فى الحقيقة حث أقوى من الجبر ولك أن تعبر عنه بالجبر المعنوى أو الجبر المحبوب الذى يمتاز بالسهولة عن الجبر المعروف المكروه.

وهناك جبر أيضاً فوق الاكراه الملجئ المهدِّد كاخراج المطلوب خروجه فى المثال السابق باقلاله أو جره على الارض ولا ارادة فى خروجه أصلا فهو مخرَج لاخارج بارادته وقدميه كما وقع فى صورة الاكراه المهدد ، وقد يعبر عن هذا المكرَه الاخير بالملجأ والخارج فى الحال الطبيعى وفى صورة الاكراه المهدد يخرج بما سنح له من الفكر وتأثيره فى ارادته فمخرجه فى الصورتين هو الله أما فى الصورة الاخيرة التى ذكرناها آنفاً فمُخرجه وان لم يكن الله لكن من يخرجه يخرجه بتأثير ارادة الله فى قلبه ولما غُلبت ارادة الخارج وتعطلت علمنا أن ارادة الله أجرت حكمها في ارادة من أخرجه.

فمن هذه التدقيقات يظهر الفرق المهم بين مذهب الأشاعرة الذى هو مختارنا وبين مذهب الجبرية ، وبعبارة أوضح بين الجبر الواقع بتوسيط ارادة العباد فى البين والجبر النافى لارادة البشر عن أساسها ، وقد نبهنا على أن الجبر الواقع بتوسيط ارادة العباد واختيارهم لاينبغى أن يطلق عليه اسم الجبر فتأثير ارادة الله فيمن خرج عن المحل بحالة طبيعية عند الجبرية يشبه تأثير من أخرجه محمولا أو مجروراً وعندنا فالمكرَه المهدد يخرج بارادته بله الخارج فى الحال الطبيعى والخروج محمولا أو مجروراً خارج عن موضوع

الافعال الاختيارية ولعدم ارادة الخارج بهذه الصورة انتقل تأثير ارادة الله عنها الى ارادة المُخرِج

منشأ الجبر كون المرجح واجباً

وهذا التأثير الإلهي فى الارادات إما بخلق الارادة الجزئية كما هو مذهب الاشاعرة أو بواسطة المرجح ويحصل منه الجبر على التقديرين[١] أعنى انه لو لم تكن الارادة الجزئية مخلوقة وكانت فى تصرف البشر لوقع الجبر الالهى بخلق المرجح الذى تستند اليه الارادة الجزئية فى قلوبهم

فان قلتم ان المرجح لايجاوز أن يفيد الأولوية فكيف يحصل الجبر منه ؟ قلنا نعم ان المرجح يدل على أن ما يرجحه أولى من خلافه وليس هو بموجب لأن الاولى لايجب ويلزم أن يكون العمل بخلافه ممكناً إلا انه مع هذا أى مع عدم كون المرجح موجباً فقد أثبتنا فيما سبق لزومه واشتراطه لارادة الفعل والترك جميعاً وهذا اللزوم لاينافى أن يكون مفاده الأولوية لان مايكون أولى بالمرجح هو الفعل أو الترك أما المرجح نفسه فهو لازم قطعاً للارادة وبعد كونه لازماً قطعاً فيمكن أن يوجد المرجح ولا توجد الارادة لان صاحب الارادة لايجب عليه العمل بالاولى وهو مختار فى العمل بخلافه إلا أنه لو لم يعمل بالأولى ولم يتبع المرجح لعمل بخلاف الأولى ولنفرضه ترك الفعل فهذا الترك أيضاً يحتاج الى مرجح لأن فعل الفاعل المختار وتركه يستندان الى المرجح ويقع الجانب الذى يغلب مرجحه على مرجح الجانب الآخر والذى يغلّب أحد المرجحَين على الآخر هو الله فكما

---

(١) نستعمل لفظ الجبر طلبا للسهولة كما سبق .

أن الانسان لايوجد المرجحات من عنده فكذلك يُلهَم من عند الله سبب ترجيحه بين المرجحات ، فمحصله أنه لو لم يتبع مرجحاً لكونه فاعلا مختاراً لاتبع مرجحاً آخر ويكون هو أغلب المرجحات وفيه سر كون الانسان مضطراً فى صورة مختار ، فهو فى صورة مختار لانه لايجب عليه أن يتبع المرجح الذى خلقه الله فى قلبه دالّه على فعل أو ترك معينين لكنه لو عمل بعكس مايشير اليه المرجح لعمل اتباعاً لمرجح آخر ولا يتخلص من اتباع أى مرجح واختيارُ واحد من المرجحات ليس بيده ومع هذا يترآى أنه بيده فاذا اجتمع المرجح الذى خلقه الله ، مع ارادة الانسان يجب عند ذلك مايشير اليه المرجح من الفعل أو الترك فيكون الموجب مجموع المرجح والارادة لا المرجح فقط إلا أن المرجح لايحتاج الى الارادة والارادة تحتاج اليه فكان كأنه الموجب وبعبارة أخرى أن الارادة تطلب المرجح وتتبع واحداً من أفراده لامحالة فكل واحد من المرجحات ليس بواجب الاتباع بعينه للارادة وواحد منها غير معين واجب الاتباع فالله تعالى يُميل ارادة المختار الى واحد من المرجحات ويغلبه عنده على غيره ويفعل ما يشاء أى يجعل المختارَ يتخير ماشاء الله عند مايتخير مايشاؤه هو حتى أنه لو التزم أن يرجح المرجوح ويترك الراجح ويُثبت بذلك اقتداره واختياره وفعل ماالتزمه فانه يفعله لكون هذا الفكر حاكما فى قلبه ومرجحاً غالباً على سائر المرجحات والله هو الذى يجعله حاكما فى قلبه ومرجحاً غالباً على سائر المرجحات فهو يرجح الراجح بل الأرجح على ظن أنه يرجح المرجوح عمداً والذين يدعون جواز ترجيح المرجوح من الفاعل المختار فقد ذهلوا عن أن المرجوح ينقلب الى الراجح بمرجح يختص له عند ماينال ترجيح الفاعل المختار . فعند مايقال انه

لايجب عمل الفاعل المختار بالمرجح الذى يفيد الأولوية وبيده أن يعمل بخلاف الأولى ، لايتنبه على أن ما يقال عنه انه خلاف الأولى تنتقل اليه الاولوية عند العمل به بمرجح أجدّ من مرجح الأولى الأول فالعمل بالأولى فى حين ادعاء العمل بخلافه خلافُ مفروض يدل على أن الأولى فى مسألتنا واجب والتعبير بالأولى تعبير بالنظر الى عدم كون الأولى المعيّن معمولا به بالضرورة لعدم وجوب الاتباع للمرجح المعيّن ، إلا أنه لما كان العمل بأحد الاوالى بل بما يكون مرجحه أغلب بالنظر الى موضعه فلا مندوحة للفاعل المختار عن العمل بالأولى حتى انه لايكفى أن يقال إنه يفر عن أولى ويقع فى أولى آخر لان الاجدر باسم الأولى مايغلب مرجحه على مرجح غيره باخرى الملاحظات والأوالى الأولى لم تبق فيها الاولوية ولا فى مرجحها المرجحية فصار مرجحا مغلوباً وصارت هى خلاف الأولى فظهر أن من التزم العمل بخلاف الأولى يعمل بالأولى على خلاف مفروضه ولا يشعر ومقتضاه أن العمل بخلاف الاولى محال مستلزم لخلاف المفروض

فمع استناد وقوع الفعل الى مابيد الانسان من الارادة الجزئية وماليس بيده من المرجح ، فلكون الابتداء من المرجح أعنى لكون الارادة الجزئية تابعة للمرجح وعدم كون المرجح تابعاً لها يظهر الجبر عند التدقيق وكون المرجح فى بُعدٍ من الفعل وعدم ترائيه بمرئى الموجب وترتب الفعل على الارادة ، كل ذلك يدعم الاختيار الصورى ويحققه كون الجبر حاصلا بطريق الارضاء فيزيد فى إخفاء الجبر وإشكال المسألة ، وقد ذكرنا أن سوق الفاعل الى الفعل باختياره وطيب نفسه سوقاً لايتخلف عن مساقه إنمايعبر عنه

بالجبر نظراً الى عدم تخلفه وهو غير الجبر وفوقه قوة (١)

تلخيص المســألة

وتمام المقارنة بين مذهبي الماتريدية والمعتزلة

لمبحث المرجح مزيد أهمية فى مسألة القضاء والقدر وكان منا لهذا مزيد اشتغال بتدقيقه اذ لا تحل مشكلة الجبر والتفويض دون أن يحل مبحث المرجح وقد أغفله جملةً فضيلة الشيخ محمد بخيت فى محاضرته ونحن نلخص المسألة وان كان فيه بعض تكرار لما سبق :

ان مذهبي المعتزلة والجبرية اللذين يمثلان الافراط والتفريط بين النظريات المتعلقة بافعال العباد يُعدّان منتهيَين فى طرفى المسألة فالمعتزلة يعتبرون الانسان صاحبا مستقلا وبالتعبير المشهور خالقا لافعاله والجبرية لا يرون له أى علاقة بأفعاله ولا يعزونها اليه . وبين هاتين الغايتين مذاهب متعددة ومتوسطة يحاول الأكثرون من أصحابها أن يعطوا الانسان حصة قليلة ومدخلية صغيرة فى أفعاله ولا يزيد على المساواة من يزيد فى حصته لكن هنا نقطة هامة يجب أن تلفت اليها الانظار وهى كأنه قسمت حصتا الخالق

---

(١) هذا لزوم الجبر بالنظر الى المسألة من ناحيتها العقلية واما افادة هذا الجبر بالتعبير الشرعى فهى ان الانسان لا يفعل الخير الا بتوفيق الله تعالى ولا الشر الا بخذلانه والعجب ان الماتريديين من اهل السنة يعترفون بهاتين القضيتين ثم ينكرون الجبر فان قالوا ان التوفيق والخذلان لا يبلغان مبلغ الجبر قلنا لهم ان اردتم عدم بلوغهما مبلغه فى القوة والقطع بوقوع مقتضاهما لزم ان لا يوثق لتوفيق الله بالنفع وخذلانه بالمضرة تمام الثقة فهل أنتم تقولون به والله تعالى يقول : (ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذى ينصركم من بعده) وان اردتم ان التوفيق والخذلان يغايران الجبر فى كيفيتهما وان اتحدا معه فى القطع وعدم التخلف فهذا لا يضرنا ولا نجادلكم فى التعبير وقد ذكرنا ان جبر الله لا يشبه جبر المخلوقين ولا يشوبه شىء من الاكراه فهو جبر عند المجبور لا جبر مكروه .

والعباد وخص الخالق بأعظم الحصص فى مذهب الماتريدية المعروفين بالتزام أعدل المسالك فى مسألة أفعال العباد بين الجبر والاعتزال بأن يقال « يخلق الله وحده تلك الافعال وانما من العباد الارادة الجزئية » ولكون أصحاب هذا المذهب ينكرون نياطة الارادة الجزئية بالمرجح فالعبد يستقل فى ارادته الجزئية فيكسب الفعل بهذه الارادة التى يملكها ويتصرف فيها بالاستقلال والله يخلقه فلولم يخلق لكان كسب العبد هدراً ولم يحصل منه شئ إلا ان الله تعالى لايبخل بخلقه بعد كسب عبده المتعلق بأفعاله الاختيارية هكذا جرت سنة الله فلا يقع كسب الانسان لأفعاله التى تدخل تحت استطاعته وتعبر عنها بالأفعال الاختيارية إلا ويعقبه خلق الله تلك الافعال فالانسان يبدأ الفعل بارادته الجزئية والله ينفذه ولا يتخلف هذا قطعاً ، ولن تجد لسنة الله تبديلا فان بدل ولم ينفذ ما تعلقت به ارادة عبده الجزئية من تلك الأفعال كان من قبيل خرق العادة مثل عدم احراق النار فالانسان يأمن على التصرف فى أفعاله فيعلم أنه يقوم ان أراد أن يقوم ويمشى ان أراد أن يمشى ويقعد ان أراد أن يقعد ويفعل كل ما فى وسعه أما عدم كونه موجد هذه الافعال وكون الله هو موجدها فبعد أن علم أن خلق الله وايجاده يتبع إرادته الجزئية ـ سنة مطردة من الله كاطراد وقوع الاحتراق عند مماسة النار الذى هو مبنى أيضاً على جريان سنة الله به ـ وأن أرادته أى إرادة الانسان تُنَفَّذ قطعاً ، فليكن الله الموجد ولا يكن هو فالنتيجة واحدة وهو كونه حاكما فى أفعاله بالاستقلال مأذوناً فى هذا الحكم من الله وفرقه عن مذهب المعتزلة عبارة عن عمله بنفسه على مذهبهم وإعمال الله على مذهب الماتريدية فهذا المذهب بمجرد هذا الفرق لا يصح أن يعد مذهب التوسط المعبر عنه بقولهم (لا جبر ولا

تفويض ولكن أمر بين أمرين) لكونه مذهب التفويض أيضا و بناء عليه ان كان هذا المذهب حقا فلا وجه لتعييب مذهب المعتزلة باعطاء العباد زيادة تصرف وتملك فى أفعالهم لان الانسان على مذهب الماتريدية أيضا حاكم مستقل فى أفعاله وواثق قطعا بأن يجد خلق الله حاضراً وراء إرادته الجزئية ولكون ارادته كأنها تحضر خلق الله كانت له أى الانسان السلطة والحاكمية فى الفعل فهو إن شاء حصل الفعل وان لم يشأ لم يحصل فما فرق هذا عن خلق الفعل ؟ فبعد أن كان بيده مفتاح خلق الله فهل فرقه عن خالق الله عبارة عن توظيف العمل له على الله (واعذرونى فى التعبير) فعلماء الكلام القائلون بأن الانسان على الاقل غير مستقل فى أفعاله عند غير المعتزلة لا ينبغى لهم أن يُطمئنهم مجرد تفريق الوظائف فان كانت لله حصة فى أفعال العباد لزم أن تكون بمعنى التدخل فى سلطتهم على أفعالهم ولزم نشدان الوسط بين الجبر والتفويض فى هذه النقطة وإلا فكل نزاع وجدال يكون نزاعا لفظيا عاريا عن المعنى .

الحاصل أنه يلزم أن تكون المذاهب المعتدلة المتوسطة بين الجبر المحض والاعتزال مشوبة بشىء من الجبر أو يلزم أن لا يعاب مذهب الاعتزال باستقلال العباد فيه لانهم مستقلون فى مذهب الماتريدية أيضا .

بل نقول ان العباد فى مذهب الماتريدية أكثر استقلالا منهم فى مذهب المعتزلة وتفويض الله الامر فى أفعالهم اليهم أتم فى مذهبهم مما فى مذهب المعتزلة لان المعتزلة لما لم يقولوا بجواز الترجيح بلا مرجح كما يقول الماتريدية ولم ينكروا حاجة الانسان فى ارادة الفعل أو الترك الى الداعية فقد دخل الجبر فى مذهبهم بواسطة المرجح فهم مع تصورهم استقلال القدرة للانسان فى فعله أى فى نقطة وقوع الفعل ، لما اعترفوا بارتباط مبادىء الفعل بما سنح لقلبه ولم

يكن سنوحه بيده من الداعية فكانوا أدخلوا الجبر فى الفعل من طرف المبدأ ، أما الماتريدية فلانكارهم الاحتياج الى الداعية والمرجح وتمسكهم بطريقي الهارب وكأسى العطشان فلا تقع أفعال العباد عندهم تحت تأثير الله من جهة المبادئ كما ان اراداتهم الجزئية غير مخلوقة له أما كون الله خالق أفعال العباد فى مذهب الماتريدية وكون العباد موجدى أفعالهم فى مذهب المعتزلة فلا تنظروا اليه وانظروا الى كون أىّ من ارادة الله أو ارادة العباد حاكمة والى حصول الفعل على مقتضى أى من الارادتين ، فالماتريدية يرون حصة الله تعالى فى أفعال العباد بخلق تلك الافعال وهو تابع لاراداتهم الجزئية ، والمعتزلة يرون حصته فيها بخلق داعيتها وهى متبوعة لاراداتهم الجزئية لكن حصة التدخل فى الافعال بخلق الافعال حصة ضئيلة وان كان اسمها كبيراً لكونه تدخلا بخلق تابع لاراداتهم والتدخل بخلق الداعية أقوى لكونه تدخلا بخلق ما هو متبوع لاراداتهم وكنتُ قلت ان العبد عامل بنفسه فى فعله على مذهب المعتزلة ومفوِّض العمل الى الله على مذهب الماتريدية والآن أقول ان الله يفوض العمل فى أفعال العباد اليهم عند المعتزلة مع كون السلطة على تلك الافعال بيده بواسطة خلق الدواعى لاراداتهم والعباد يفوضون العمل فى أفعالهم الى الله عند الماتريدية مع كون السلطة عليها لهم بواسطة الارادة الجزئية المستتبعة لخلق الله إياها فليس فى مذهبهم تفويض الفعل من الله الى العبد المعدودُ عيباً على مذهب المعتزلة بل العكسُ أعنى تفويض الفعل من العبد الى الله لكن المعابة فيه أشد لان العبد اذا استكثر له أن يكون مفوضاً اليه فما باله اذا كان هو مفوِّضاً وكان تفويضه بمعنى توظيف الله على العمل ؟ لا كتفويض الله اليه المنبئ عن التخيير .

وفى مذهب الماتريدية محذور آخر يوجب كون مذهب المعتزلة أهون منه وهو أن هذا المذهب يرى أصحابه أن الارادة الجزئية تحصل فى الانسان وتصدر منه من غير حاجة الى خلق الخالق مع أنهـا هى الارادة الوحيدة الحادثة فى الانسان المتحققة فى الخارج بالفعل كما حققنا فيما سبق وهو أشد من قول المعتزلة ان العبد يوجد فعله بقدرته وارادته المخلوقتين لله فانهم وان نسبوا إيجاد الفعل الى الانسان لكنهم أسندوا إيجاد القدرة والارادة فيه اللتين يحصل بهما الفعل الى الله و إيجاد الفعل بهذا الشكل أهون من ايجاد احدى القوتين فى نفسه اللتين عليهما مدار إيجاد الفعل أعنى الارادة. نعم ان مذهب الماتريدية مرجح على مذهب المعتزلة من حيث أن أصحابه يعترفون بأن الهداية والضلالة من الله تعـالى لكن لايكون لاعترافهم هذا معنى معتد به مع ما في مذهبهم من المحاذير التى بيناها لعـدم ائتلاف ذاك الاعتراف بتلك المحاذير.

وقد بان من آن لآخر أن ليس مزيد اهتمامنا بأمر المرجح فى مسـألة القضاء والقدر بلا سبب فمن العجب جداً ظهور المعتزلة جبرية شيئاً لقولهم بالمرجح وظهور الماتريدية غير القائلين بلزوم المرجح معتزلة أشد من المعتزلة ولو استطعت لسألت المرحوم الشيخ محمد عبده الذى وصف مذهب المعتزلة فى مسألة أفعال العباد بأنه غرور ظاهر ومذهب الاشاعرة بأنه هدم للشريعة ومحو للتكاليف ، ماذا مختاره من بين المذاهب هل هو مذهب الماتريدية الذى تبين للقارئ أمره مما ذكرنا [1] ولم يبق رجحانه على مذهب المعتزلة

---

(١) مع ان كلامه الذى نقلناه فى أوائل الكتاب يأبى الانطباق على مذهبهم كما نبهنا عليه فى محله وان كان لم يحمل على مذهبهم فى الذين حمل عليهم وخص امام الحرمين يعد النظر فى المسألة بدون أن يعد قوله مذهبا برأسه وستعرف قيمته أيضا .

إلا بالموافقة لظواهر النصوص القائلة بأنه لاخالق غير الله لاسيما قوله تعالى : (والله خلقكم وما تعملون) لكن المقصود من قصر الخالقية على الله التنويه بأن له السلطة العامة على الكائنات وقد عرفت أن سلطته على أفعال العباد فى مذهب الماتريدية لفظية بالرغم من كونه خالق تلك الافعال وأن له سلطة عليها مؤثرة فى مذهب المعتزلة بخلق داعيتها.

فان قيل ان جمهور الاشاعرة متفقون مع الماتريدية فى تجويز الترجيح بلا مرجح فهل هم بالنظر الى اعترافهم بعدم احتياج ارادة الفاعل الى الاستناد الى مرجح متقدمون أيضاً على المعتزلة فى القول باستقلال العباد قلنا لا ، لان الاشاعرة لقولهم باستناد كل شىء الى الله بلا واسطة فمع عدم ربطهم الارادة الجزئية بالمرجح يحافظون على نظام الجبر مقتنعين بكون الفعل والارادة الجزئية والمرجح — ان كان موجوداً — كلها من الله أى ان عدم المرجح للفعل عندهم لايخدم استقلال قدرة العبد فلا ارتباط للفعل أو الارادة الجزئية بالمرجح اذا وجد ذلك ارتباطاً مؤثراً حتى يستقل العبد فى فعله اذا لم يوجد فتأييدنا لأساس الجبر باثبات عدم خلو أفعال العباد عن الاقتران بالمرجح على طول ماسبق منا أنما وقع ضد الماتريدية لاضد الاشاعرة وكان مقصودنا من الاطناب فى مبحث المرجح افادة طروء الجبر على أفعال العباد بطريق المرجح ان لم يُعترف بمخلوقية الارادة الجزئية وقد ذكرنا أن الجبر بهذه الطريق لا مخلص منه حتى فى مذهب المعتزلة فنحن كما نرى مذهب الاشاعرة حقاً فى مبحث الارادة الجزئية ونقول بمخلوقيتها نرى مذهب المعتزلة حقاً فى مبحث الداعية والمرجح وكذلك يُرَى فى شرح المواقف وشرح المقاصد والتلويح. ثم ان الجبر الطارىء بطريق المرجح جبر متوسط كما أن الجبر الطارىء بطريق

مخلوقية الارادة الجزئية كذلك والجبر المتوسط ما اختفى خلف الواسطة لا سيما واسطة صالحة لستر الجبر بل تغييره كالاختيار والارادة ومع هذا فلا فرق بينه وبين الجبر المحض من حيث أنه لا يكون إلا ما شاء الله والمقصود من قولهم ان الجبر المتوسط ينتهي الى الجبر المحض بيان مساواتهما في القوة.

بقي أن مذهب الجبر المحض لا يكون حقاً ما دامت الوسائط ظاهرة لا تنكر والجبرية من الفرق الضالة الا أنه ليس بحق أيضاً ما في بهجة الفتاوى من الفتوى في تكفيرهم أما أولا فلأن عدم تكفير الفرق الاسلامية في الكتب الكلامية من مسائل المتن واما ثانياً فتكفير الجبرية بعد ما صرح به العلماء الثقات[1] من رجوع مذهب الاشاعرة الذين هم أكثر أهل السنة الى الجبر

---

(١) قال في شرح المقاصد « لا خفاء في ان حصول المشيئة والداعية التي يجب معها الفعل والترك ليس بمشيئتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى : (وما تشاءون الا أن يشاء الله) وقوله (قل كل من عند الله) ولذا ذهب المحققون الى أن المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار » انتهى . وقال في موضع آخر ونحن نقول الحق ما قاله بعض أئمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وذلك لان المبادىء القريبة على قدرته واختياره والمبادىء البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني قال سل من يدقني انتهى ولا يخفى ان نهاية كلام شارح المقاصد مفصح عن الجبر المحض وقال الفاضل الكلنبوي في تعليقة له على الحواشي السيالكوتية على الحاشية الخيالية قوله فاذا رجحت ارادة العبد أقول يرى من ظاهره ان هذا الترجيح وصرف الآلات من العبد وليس ذلك ماهو المشهور من مذهب الاشعري ولذا قالوا ان مذهبه مؤد الى الجبر المحض وذهب الى الاقطار المثل السائر من أنه أخفى من كسب الاشعري انتهى وقال في تعليقة أخرى على تلك الحواشي قوله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على مابين في موضعه من ان الارادة صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين أقول اذا كان ترجيح جانب واحد من لوازم الارادة المخلوقة فالجبر لازم لامحالة اللهم الا ان يسمى مجرد مسبوقية الفعل بالارادة الجزئية كسبا عند الاشعري كما أشار اليه المحقق الدواني في شرح العقائد ولايخفى أنه جبر محض انتهى وقال هذا الفاضل أعني الكلنبوي فيما علقه على قول المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية والدليل على أن الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل بايجاد فعله : الصواب ان

وصرح المحققون بأن المآل هو الجبر ، يكون بمثابة تكفير الأشاعرة وهم جمهور أهل السنة لاتحادهم مع الجبرية فى المآل والمعنى اعنى ان تكفيرهم يُستبعد بهذا الحد نعم ان جُمع الى عقيدة الجبر عدم مسئولية العباد عن أفعالهم فانى أيضاً أكفر هذا الاعتقاد وسيجئ مبحث المسئولية .

علماء الشيعة يؤازرون المعتزلة

وما نقله علماء الشيعة المتفقين مع المعتزلة فى مسألة أفعال العباد عن على رضى الله عنه أنه قال (ان الله أمر تخييراً ونهى تحذيراً لم يُعصَ مغلوبا ولم يطَع مكرِها) فان صحت نسبته اليه فلسنا قائلين أيضا بكون العباد الذين يؤثر الله فى اراداتهم بطريق الترغيب لا الترهيب ، مكرَهين فى أفعالهم فالانسان لايفعل مافعله مكرَها بل يفعله شائيا وراغبا ولكن من يرغبه فيه؟ ومن يُميل بعض الناس الى الخير وبعضهم الى الشر ؟ فالله تعالى لم يقسر عباده المطيعين على الطاعة ولم يُطع مكرِها كما قال مولانا على لأن الطاعةَ المجبرة شأن العاجزين عن أن يطاعوا بطيب الانفس من المطيعين وقد ذكرنا فيما سبق ان الله قادر على أن يجعل عباده شائين ماشاءه بأن يحكم على قلوبهم ويقلبها كما يشاء .

يقول ان العبد مجبور فى فعله كما فى المواقف والمقاصد لان ما ذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق الله تعالى لاينافى مدخلية العبد فى فعله بحيث يمدح او يذم ويترتب عليه بتلك المدخلية استحقاق الثواب والعقاب كما ذهب اليه الماتريدية ويمكن دفعه بان عدم استقلال العبد كناية عن كونه مجبورا انتهى ولا يخفى مالافاضل الكلنبوى فى النقلين الاخيرين من تصوير مذهب الاشعرى فى صورة غير معقولة وهذا الكتاب مشحون بالجواب عليه والمقصود من هذه النقول اثبات كون مذهبه غير بعيد عن مذهب الجبر لا الدفاع عنه فهل يسع من يدعى بان مذهب الجبر كفر ان يحكم بكفر امام أهل السنة أعنى الاشعري وبكفر صاحبي المواقف والمقاصد وليس له أن يقول ان مذهبهم غير الجبر مع تصريحهم بلفظ الجبر وقد علمت استعمال الامام الرازى فى تفسيره هذا التعبير عند الدفاع عن مذهبه .

وقوله (لم يُعص مغلوبا) بالنظر الى عده مؤيداً لمذهب المعتزلة الذاهبين الى توحيد متعلقى الامر والارادة ، أريد به اثبات أن ارادة الله لاتتعلق بالمعصية التى لم يأمر بها استدلالا بأنه لو اقترنت معصية العاصى بارادة الله لزم أن يكون قد أراد خلاف أمره ومرضاته ولزم أن يكون مغلوبا أمام العاصى مع أنه ان صح هذا الاستدلال لزم أن تدل المعاصى التى تصدر من الناس فى مذهب المعتزلة مخالفةً لأمر الله وارادته معا ، على زيادة المغلوبية تعالى الله عن كل ذلك علوا كبيرا . اعنى ان قول الامام (لم يعص مغلوبا) لا يؤيد مذهب المعتزلة بل يخالفه ويزيد فى المخالفة على المعنى الذى فهمه علماء الشيعة منه ضد مذهب الاشاعرة فالأولى أن يُتلقى قول الامام (لم يُطع مكرِها ولم يُعصَ مغلوبا) من قبيل (لاجبر ولا تفويض ...) على أن يكون شطره نافيا للجبر وشطره نافيا للاعتزال ويحمل على مؤدى (أمر بين أمرين) .

أما قوله (أمر تخييرا) فمبناه على اجتماع الامر الذى يفيد الوجوب مع التخيير كان معناه انه أمر مع عدم سلب العباد اختيارهم وكونهم مختارين فى أفعالهم مسلم عندنا أيضا وان كنا معترفين من ناحية أخرى بكونهم مضطرين فى اختيارهم لكنه لايخل بكون أفعالهم اختيارية لان الانسان المختار فى أفعاله يكون غير مختار طبعا فى اختياره ولو كان مختاراً فيه أيضا لزم التسلسل وصفوة القول ان الانسان مختار بحد مايلزم المختار أن يكون كذلك ، يفعل ما يفعله راغباً فيه ومستعملا اختياره وكون الله مرغبه وجاعله يشاء ماشاءه لا يخل باختياره ومختاريته . فان قلتم فليشأ بدون أن يجعله الله شائياً قلنا لايستطيعه لان مشيئة الانسان تحتاج الى داعية ومرجح ولاشك فى أن ايجاد الداعية ليس بيده ولو كان بيده لما كانت الداعية داعية ولما

كانت ارادته تابعة لها بل تكون هي تابعة لارادته وأيضا تردده بين الدواعي وانفساخ عزائمه بعد مستقرها يدلان دلالة واضحة على أن ايجاد الداعية ليس بيده فثبت أن مشيئته تقع بجعله شائياً وهو غير مضاد لارادته واختياره وانما هو شيء تتطلبه ارادته طبعاً فالانسان في مذهبنا مختار بتمام معنى الاختيار ولا يجوز أن يظن ـ بالنظر الى عبارة (مضطر في صورة مختار) ـ ان اختيار الانسان لفظ لاحقيقة له بل المراد أنه مضطر من حيث المعنى والمآل ومع ذلك فهو مختار حقيقة ليس في موقفه ما ينافي قاعدة الاختيار والاختيار الصوري ليس بمعنى الاختيار غير الحقيقي فالصورة هنا في مقابلة المعنى والمآل لافي مقابلة الحقيقة فحقيقة الجبر هنا أن لا يكون ماشاء الله ويكون العبد لايشاء إلا ما شاء الله من غير اكراهه عليه لان الاكراه انما يتصور اذا كان الله يشاء شيئا ويشاء العبد خلافه ثم تغلب مشيئة الله على مشيئة العبد لكن العبد يشاء شيئا ويفعله بمشيئته ومحبته ولا يكون ما شاءه إلا ماشاء الله بكون الله موجه مشيئته ومحبته نحوه فالعبد مختار في أن يفعل ما يشاء ومجبور على مشيئة ما يشاؤه وجبر الانسان على مشيئة ما يشاؤه ويحبه ليس من الجبر في شيء .

ويروى عن الامام نقول أخر مقابل النقل السابق الذى روى عنه على ظن أنه مصادم لعقيدة القضاء والقدر ومؤيد لآراء أهل الاعتزال ، مثل قوله المشهور (عرفت الله بفسخ العزائم) وهو شهادة ظاهرة منه بالقضاء والقدر حيث يلفت الانظار الى ان الانسان كثيراً مايعزم على أمر ويستعد لاجرائه ثم يعدل عنه بما سنح له فمن أين يأتيه الرأى الاخير ومن يلهمه ذلك ؟ فهو لا يأتي بنفسه طبعاً ولو قلنا ان الانسان يرغب فيه فيأتى به فما هو كذلك

وليس هو معلوما له عند عزيمته الاولى ولم يعلمه أحد من الناس بعد ذلك وقال كرم الله وجهه لمن قال « انى أملك الخير والشر » (تملكها مع الله أو بدون الله فان قلت .. الله فقد ادعيت أنك شريك الله وان قلت أملكها بدون الله فقد ادعيت أنك الله) فتاب الرجل على يديه وقد صح عنه أنه خطب الناس على منبر الكوفة فقال : ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره) كذا فى شرح المقاصد .

قول الصاحب فى نصرة الاعتزال

أما قول الوزير والاديب الشهير الصاحب بن عباد الذى جمع الرفض والاعتزال ونشأ فى تربية أبى هاشم الجبائى، فى تفنيد ما ينافى مذهب المعتزلة على الدرجات من مذاهب الجبر المحض والمتوسط :

« كيف يأمر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر وأراده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول (أنى يصرفون) ويخلق الافك ثم يقول (أنى يؤفكون) وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول (كيف تكفرون) وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال (لم تلبسون الحق بالباطل) وصدهم عن السبيل ثم يقول (لم تصدون عن سبيل الله) وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول (وماذا عليهم لو آمنوا) وذهب بهم عن الرشد ثم قال (فأين تذهبون) وأضلهم عن الدين ثم قال (فما لهم عن التذكرة معرضين)

فجوابه على ما أشار اليه العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد أنه لا مانع للانسان يمنعه فى الظاهر عما أمر الله به من الايمان والطاعة أما الموانع التى ذكرناها فموانع خفية لاتدركها عقول علماء المعتزلة فضلا عن العامة ولا تعد اعذاراً للعباد فكل أحد يعلم نفسه فاعلا مختاراً وعلمه هذا مطابق للواقع

وقد بينا فيما سبق أن الجبر المعنوى المستنبط من مسألة القضاء والقدر لايضاد الاختيار ولا ينافيه فبناء عليه نحكم بان كل أحد مسئول عما فعله مسئول فى الدنيا والآخرة ولو تأسست دولة من أمة معتنقة لمذهب الجبر لكانت لها أيضا محاكم تعاقب على الجرائم والتدقيقات الفلسفية التى تدل على أن أفعال العباد تجرى فى قبضة قدرة الله وارادته ـ والتى يعترف بها المعتزلة أنفسهم فى قولهم بالاحتياج الى الداعية فيكون اعتراض الصاحب على غيرهم مشترك الالزام ـ لكون تلك التدقيقات دالة فى الوقت نفسه على اشتراك ارادات العباد واختياراتهم فى ذلك الجريان وعدم تعطلها عن وظائفها ، لاتخل بنُظم الدنيا والآخرة وقوانينها والعاقل الذى يعلم أن تلك النظم والقوانين نفسها أيضاً فى قبضة قدرة الله وارادته يرى كل ذلك في كمال الانتظام والاتزان ولسنا عبثا وجدنا فى الفقرة الاخيرة من الحديث النبوى الذى يفيد أن فريقا من الناس خلقوا للجنة وفريقاً آخر للنار فقيل فلماذا العمل فقال ﷺ (لموافقة القدر) ، قوة وبلاغة تحل مسألة القضاء والقدر من أساسها وقد سبق الحديث بنصه.

مسئولية العباد عن أعمالهم

طائفة الجبرية المعدودة من الفرق الضالة الاسلامية كما يُردّ مذهبهم عند العقل لقولهم بعدم وجود القدرة والارادة فى الانسان ، فان جُمع الى ذلك عدم مسئوليته يكون مردودا عند الشرع أيضا بل يليق بالاكفار لمخالفة نص القرآن لكن الجبر الذى دافعنا عنه فى هذا الكتاب مشروط بالمحافظة على أساس المسئولية التى هى عبارة عن لياقة الانسان بما يلقاه فى الدنيا

والآخرة من جزاء عمله .

فان قيل كيف تجتمع المسئولية مع المجبورية وهل لايلزم أن يكون المجبور على شيء غير مسئول عنه قلنا نحن لانسلم هذا اللزوم لأن قولنا بكون الانسان لايملك لنفسه نفعاً ولا ضراً ولا خيراً ولا شراً ويكون مع ذلك مسئولا عند الله وعند بني نوعه ، لم يصدر منا بدافع الهوى وانما قلنا بكلا الامرين معاً بدافع الأدلة العقلية والنقلية فخلاصة مذهبنا في هذه الآية الكريمة : (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون) فنحن نقول مع نص القرآن ان الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء فخير كل انسان وشره منوطان بمشيئة الله وليس بيده شيء ومع هذا فهو مسئول عن عمله ولم يكن الله ليظلمه في تحميل هذه المسئولية وكيف نعزو الظلم الى الله مع كوننا نحن لانتردد في مجازاتهم في الدنيا على حسب أعمالهم أعنى ان حكمنا بتنزيه الله الذي يجزى الناس على حسب أعمالهم ، عن أن يظلمهم طبيعي جداً لانا نجد كونهم مسئولين عن أفعالهم ومجزيين بها حقا في أنفسنا أيضا وان احتكموا الينا في الدنيا لم نتردد في مجازاتهم بأعمالهم .

فقد رأيت أن المجبورية والمسئولية اللتين جمعناهما في مذهبنا مجتمعتان في الآية فهي تنطق بأن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ومع ذلك فالعباد الذين يضل بعضهم بمشيئة الله ويهتدى بعضهم بمشيئته مسئولون عما كانوا يعملون ، تنطق هذين الأمرين بصراحة لاتقبل التأويل فلا يقال اذن كيف يكون كذلك وكذلك معا ولا يلزم أن لايقع اجتماع الامرين لكون عقلك يأبى جمعهما ثم ان قولنا باجتماع المجبورية والمسئولية لم يكن بمجرد

احترام منا النص القرآن بل لان الحال كذلك فى نفس الامر أيضاً فاذا أنعمتم الفكر تصلون الى أن حركات الانسان تديرها قوة سامية وقد أوضحناه فيما سبق بما لامزيد عليه ومع هذا فانكم عند أول ماتراجعون أنفسكم تشهدون ان كلا منكم فاعل مختار حقيق أن يكون مسئولا عما يفعل وترون قوانين الدنيا تعامل الناس معاملة المسئول فتجدونه طبيعياً جدا ولا ترتابون فى وجود أناس تقاصرت عنهم براثن القوانين فى الدنيا واستحقوا بعقوبات الآخرة الأبدية فثبت ان كون العباد مجبورين وعدم كونهم معذورين كلاهما حق وواقع وقد صرح فى معتبرات الكتب الكلامية مثل المواقف والمقاصد بأن المعوّل عليه فى مسألة أفعال العباد هى الأدلة العقلية لكون الادلة النقلية متعارضة والحال ان الادلة العقلية أيضا متعارضة فيها وكيف يمكن القول بتعارض الادلة النقلية لو لم تتعارض الادلة العقلية والدليل النقلى فى الاسلام لايتمشى على خلاف العقل (١) فأصحاب تلك الكتب ـ نظرا الى ترجيح مذهب الاشاعرة فيها ـ ان أرادوا أن يقولوا بأن طريق العقل يوصل الى الجبر فهل قدرة الانسان واختياره اللذان يجدهما فى نفسه ويدركهما بالبداهة خارجان عن طريق العقل وما فى المواقف من ان دعوى البداهة لايستمع لها فى محل النزاع لاسيما مسألة أفعال العباد التى طال النزاع فيها بين عقلاء العالم واشتهر واشتد حتى وصل صخبه الى العيوق ففيه ان الاختلاف بين العقلاء والعلماء الحاصل فى نتيجة التدقيق والتنقيب الفكرى لا ينافى بداهة الامر

---

(١) وهذا التعارض فى كل من أدلة النقل بعضها مع بعض وأدلة العقل بعضها مع بعض هو الموافق لغموض هذه المسألة التي لامثيل لها بين المسائل وهكذا ينبغى أن يكون مايقال عنه انه سر من أسرار الله مخزون عن عقول البشر . فاعلم هذا ولاتغتر بقول الشيخ محي الدين بن عربي فى الفصوص ان مسألة القدر ماجهلت الا لشدة ظهورها

التى يجدها كل أحد عند أول مراجعة نفسه ومما يؤيده ان الحكم بمسؤلية الانسان عما فعله أمر غريزى مركوز فى النفوس كما قلنا انه لو تأسست دولة فى أمة تعتقد الجبر لكانت لها محاكم عدلية تعاقب على الجرائم ولو صفعتَ الجبرى لرأى حقاً له فى القيام الى الانتقام وما هذا الاعتراف منه بقدرة الانسان واختياره اللذين يدركهما ببداهة عقله بالرغم من عقيدته ومذهبه ومثله ماقالت الاشاعرة المنحازون الى الجبرية ان الانسان مضطر فى صورة مختار وماذا الاختيار الصورى الذى لايستطيعون انكاره لو لم يجدوه فى نفوسهم ويحسوه ببداهة عقولهم وقد سبق فى أوائل الكتاب ان الاشاعرة يسلمون للمعتزلة ببداهة قدرة الانسان ولا يسلمون ببداهة تأثيرها وفضلا عن الحرية والمختارية اللتين يجدهما الانسان فى نفسه فبل لايدل العقل على الاختيار من طريق النظر فى انه لو كان العبد مجبورا لزم أن يكون أمر الشرع ونهيه ووعده ووعيده عبثاً كما قالت المعتزلة وان كان قد أجيب عن هذا الاعتراض فى الكتب الكلامية بأن فائدة تلك الامور كونها داعية الى الطاعة بين الدواعى المختلفة التى يبنى الانسان أفعاله عليها فيضل من يضل بينها ويهتدى من يهتدى .

وصفوة القول ان الموقف الذى يراه الانسان لنفسه ويحس به بالبداهة هو مختاريته وليس لأحد بهذا الاحساس كلام على كونه فى موقع المسئولية فهذا الحال الذى يشترك فيه كل أحد وكل ذى مذهب وعقيدة ، كاف فى صحة كون الانسان مكلفاً بتكاليف دنيوية وأخروية ونصوص القرآن مثل قوله تعالى (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون) وقوله (لمثل هذا فليعمل

العاملون) ، (فنعم أجر العاملين) ، (من عمل صالحا من ذ كر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم ..) ، (ووجدوا ماعملوا حاضرا) ، (ووفيت كل نفس ماعملت) ، (سيجزون ما كانوا يعملون) ، (فأصابهم سيئات ماعملوا) ، (وان ليس للانسان إلا ماسعى وان سعيه سوف يُرَى ثم يُجزاه الجزاء الأوفى) تفيد قطعا أنه مكلف بأعمال ومجزيّ بعمله فى الدنيا والآخرة .

أما الآيات التى ذكرناها من قبلُ مؤيدات لمذهب الاشاعرة والتى يطول تكرارها هنا ولا نرضى أن يكون القارئ قد نسيها فى مقابلة هذه الآيات ، وأما أن أحدنا اذا فعل فعلاً فماذا يفكر حتى يفعل ومم يسنح له ذلك الفكر ولماذا تحركك السانحة نفسها ولا تحركنى ؟ فمتى يُمعَن النظر فى هذه النقاط وفى تلك الآيات يظهر من تحتها الجبر الجبر الذى يغلب المختارية إلا أنه مهما كان غالبا فلما ان هذا الجانب خفى وجانب المختارية ظاهر ، فلا يخل بمكلفية الانسان الذى علاقته بالاحوال الظاهرة أكثر وأقوى ويبقى نُظم الدنيا والآخرة وقوانينها محفوظة والتدقيق العلمى الذى يُرِى أن كل شىء فى الكون من الله يعقب واديه الخاص به مع الآيات التى تؤيده جنبا لجنب .

وأيضاً ان الجبر الذى فسرناه بمعنى كون الانسان يتابع مشيئة الله ولا يخالفها مطلقا فهو من حيث كونه جبرا معنويا وعدم مشابهته الجبر المتعارف الذى هو بمعنى الاكراه ، لا يمنع مختارية العبـاد وتصح معه مسئوليتهم فاذا كانت ارادة الله تُميل ارادة البشر الى متعلقها من غير تضييق وإرهاق بل بطريق الاقناع والارضاء به وتزيينه له وتحبيبه اليه وكان الانسان يعمل على وفق ارادته وقناعته فليس هناك جبر ولا تخلص عن المسئولية فلو قال فاعل

فعل « لم يكرهونى على مافعلت بل أمالونى اليه بالاقناع و الارضاء » لايدفع به المسئولية عن نفسه لكونه فعله باختياره مع أن اقناع انسان لانسان قد يكون ممزوجا باغفاله واخفاء تبعة الفعل الذى يحرضه عليه منه لكن الله تعالى الذى يُميل ارادات عباده على جهات مختلفة بما يلقيه الى قلوبهم من سوانح الافكار لما كان قد فرّق بين طرق الطاعات والمعاصى بشرائعه المنزلة على رسله و بيّن منافع هذه و مضار تلك كان تأثيره فى اراداتهم خاليا عن شائبة الاغفال كما خلا عن شائبة الاكراه والارهاق ولو كان فى هذا التأثير إرهاق لتعارض مع ارادة البشر والحال أن ارادة الله تجرى أحكامَها فى ارادة البشر باتفاق بينهما دائم ولا تتعارضان أصلا كما ذكرنا من قبل ثم ان الاقناع على الفعل لايكون معذرة للفاعل وان تضمن الاغفال وان كان اقناع الله تعالى من حيث كونه مؤثراً قطعاً يتحد مع الجبر فى المعنى والمآل لأن عدم تعارضه مع ارادة الانسان يبعده عن ماهية الجبر مهما كان مؤثرا و يصحح ائتلاف هذا النوع من الجبر مع مختارية الانسان ومسئوليته.

بقى أنه لا يقال إمالة إرادة العبد من الله ولو بالارضاء اكراه كما يقال أمر الملوك اكراه فيخل بالمختارية لانا وان سلمنا نظراً الى كون ارادة الله نافذة قطعاً ان هناك جبراً معنويا ومن جرائه اخترنا مذهب الأشاعرة على مذهب الماتريدية، لكن النقطة التى تجدر بالامعان عدم كون هذا الجبر منافياً للاختيار ولو تنافيا لتعارض جبر المجبر مع إرادة المجبور ومن هذا التعارض يعرف الجبر الحقيقى الذى يخل بالمختارية ففى أمر الملك لما كان هذا التعارض محسوسا صح عده اكراها لان من يطيعه يطيعه طوعا أو كرها بملاحظة أنه أمر الملك حتى انه ان وافق مشتهاه فلا يكون هو أيضاً اكراهاً أما سيطرة ارادة الله على

ارادات العباد فانهم عند مطاوعتها لا يشعرون بأنها من الله بل يطاوعونها في سياق أنهم يقضون حاجات أنفسهم ومشتهياتها أعنى ان حاكية ارادة الله خفية بحيث لايحس بها المحكوم وعليها ستارتان تخفيانها أولاهما أن الانسان الذى يفعل ما فعله بما سنح لقلبه من داعية ومرجح لا يفعله بقصد الاتباع لمشيئة الله الذى خلق الداعية والمرجح فى قلبه بل يفعله اتباعاً لمنفعته ومصلحته ولو كان رجل درس مسألة أفعال العباد وعلم مجئ ما جاء الى قلبه من الداعية من عند الله بالتعلم فهو لا يعلم الى حين وقوع الفعل أيهما يغلب الآخر من داعيتى الفعل والترك أعنى لا يعلم الى ذلك الحين كون ارادة الله متوجهة الى أى جهتين فترانى أن لايفعله بيده الى أن يفعله دليل على أن كون أى من الطرفين مرادَ الله غير معلوم للانسان وانما بعد وقوع الفعل يتعين ان ارادة الله متعلقة بذلك الجانب ونقول تطبيقاً لهذا المثال السابق لو ورد الى أحدٍ أمر من الملك فى مسألة ولم يصرّح بأنه من الملك بل لم يعيّن أيهما مطلوب الآمر من طرفى الفعل والترك فهل له اذا فعل الفعل أو ترك حق أن يقول: « امتثلت أمر الملك فلا أقبل المسئولية » وكما كان فى هذا المثال فالله الذى شغل قلب عبده بمسألة مع كونه لم يذكّره بأنه شاغله ، ما أبان وجهة ارادته فيها الى نتيجة الامر ولهذا فالانسان ان فعل فعلا يتعلق بتلك المسألة أو تركَ الفعل فانما يفعل أو يترك بملاحظة الاتباع لمشتهاه فحسب فليس له أن يقول « انى نفذت الارادة الالهية وأنا معذور » لانه لايدرى قبل وقوع الفعل الى أى جهة تتعلق ارادة الله حتى يكون له حق أن يقول: « لتنفيذها فعلت كذا »

أكرر تأكدى بأن الانسان مهما كانت عقيدته فى مسألة أفعال العباد

بدافع العقل و النقل فليس له أن يرى نفسه خارجا عن دائرة المكلفية و المسئولية ولا تصدر دعوى سقوط التكليف حتى من أهل الجبر المحض ولم تصدر والا لما كانت الجبرية معدودة من الفرق الاسلامية ولم يجتنب علماء الكلام اكفارهم (١)

فان قيل كيف يعقل القول بتحميل المسئولية على الانسان مع القول بالجبر وان كان معنويا وهل الأمران يقبلان التأليف قلت آمل انى وفقت بجد لا يستهان به الى التأليف بين هذين الامرين - المرئيين متعارضين - بالايضاحات السابقة إما الفت او كدت فان لم اوٌلف تماماً فالذنب لبيانى القاصر او لفهم القارئ والذى لاشك فيه قطعا ان كون كل شئ من الله وكون العباد مسئولين عن اعمالهم كل منهما حق على حدته وقد أثبتناه فى هذا الكتاب فان بقيت شبهة فى ائتلافهما فيجب دفعها بالتأمل فى أن كلا من الحقيقتين لا بد أن تأتلفا ومع ذلك فانى على ثقة بان هـذا الكتاب مضعف مثل تلك الشبهات جدا ان لم يكن مزيلها عن آخرها ومسلكنا فيه بعد الاقتناع بأن كل شيء من الله وان الانسان فى موقع المسئولية ، الاجتهاد فى ترويض العقل لنقطة التأليف بين الامرين أو الاعتراف بعجز ادراك البشر عندها والتمثيل بقول الشاعر التركى :

برکیمسه دکل سر قدردن آکاه
لاحول ولا قوة إلا بالله

معناه : « ما من أحد اطلع على سر القدر وما دراه فلا حول ولا قوة

---

(١) قال المحقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية سئل الامام ابو القاسم الانصارى من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفير المعتزلة فقال لايجوز لانهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لايجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره تأثير وايجاد .

الا بالله » وهو الأوفق بالعقل والنقل والاشبه بالاحتياط أما العدول عن هذه الطريقة الوسطى بانكار سلطة الله على أفعال العباد لتوطين العقل على مسئوليتهم عنها فيكون تضحية باحدى الحقيقتين لتأييد الاخرى وفيها خطأ علمي وعجز أشد خطراً من الاعتراف بكلتا الحقيقتين ثم اظهار العجز عن التأليف بينهما

ففي مسألة القضاء والقدر أمران وثالث هو التوفيق بينهما فالاول عموم سلطة الله على جميع ماكان ومايكون واحاطة ارادته به فلا يقع في الكون إلا ما يشاء ، والثاني كون العباد — الذين لايخرجون هم وأفعالهم عن سلطة ارادة الله بحكم القضية الاولى — مكلفين بالشرائع ومسئولين عن أعمالهم ، والثالث أي التوفيق بين القضيتين يُرى في غاية الاشكال وروح مسألة القضاء والقدر في هذا التوفيق فان لم يتأت الجمع بين القضيتين في العقل يلزم الجمع بينهما في الاعتقاد ولذا صارت هذه المسألة أشد المسائل اشكالا واعضالا وقد قلنا من قبل ان أي مذهب ينبئ عن بساطة الأمر ويسهله على الفهم فهو أبعد عن الحقيقة لعدم تناسبه مع طبيعة المسألة واعتبرنا كون كسب الاشعري يضرب به المثل في الخفاء مزية لمذهبه بارغم من الذين عابوه به فهو يراعي حق القضية الأولى ويقول باحاطة ارادة الله حتى لايخرج عنها أفعال العباد وارادتهم الكلية والجزئية ويراعي القضية الثانية لقوله باختيارهم في أفعالهم أما كون اختيارهم حاصلا بخلق الله وارادته وعدم كونهم مختارين في هذا الاختيار وكون كسبهم بهذا السبب مضروبا به المثل في الخفاء فكله مما تقتضيه القضية الاولى المسلمة وصعوبة توفيقها مع القضية الثانية ولاذنب للاشعري فيه ، ومذهبنا عبارة عن الاعتصام التام بالقضيتين كلتيهما ثم

الاجتهاد فى التأليف بينهما بقدر الطاقة فان عنتنا فيه فهو مقتضى الحال والشيخ المغفور له محمد عبده الذى شدد الملام على الاشاعرة اعترف بصعوبة التأليف بين القضيتين بل استسلم لليأس منه حيث قال : « أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ماقام عليه الدليل من احاطة علم الله وارادته وبين مانشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار فهو من طلب سر القدر الذى نهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لاتكاد تصل العقول اليه » ونقطة التوفيق هذه التى فيها سر القدر والتى من غموضها لزم غموض أقرب المذاهب الى الحق فى مسألة أفعال العباد ، إنما يُنهى عن الخوض فيها حفظاً لحق القضيتين معاً وخوفاً أن يكون التوفيق لصعوبة أمره سبباً للاخلال بأحداهما لكن الشيخ محمد عبده نفسه أخل بحق القضية الأولى وغلّب القضية الثانية عليها حيث مال الى مذهب الاعتزال فوقع فى محذور الخوض فى معضلة التوفيق من غير وقوع فى الخوض نفسه أو وقع فى الخوض من غير شعور من نفسه

ولئن عجزنا نحن عن التأليف بين كون العباد فى أفعالهم مجبورين على اتباع مشيئة الله وبين كونهم مكلفين ومسئولين المستلزم لكونهم مختارين فالله غير عاجز عنه فما دام يقول وقوله الحق وله الملك : (قل كلٌّ من عند الله) و (قل ان الأمر كله لله) و (وما تشاءون إلا ان يشاء الله) ويقول أيضاً (ولتُسألُن عما كنتم تعملون) فلماذا لايكون كلاهما حقاً بل ثانيهما فقط أى كونهم مسئولين بحجة أن عقولنا القاصرة لاتؤلف بينهما ؟ فأولا أن كليهما أخبر بهما المخبر الصادق بصراحة مؤكدة لاتقبل التأويل وثانياً أن الانسب باحاطة ملكوت الله بالكائنات وأكمليتها كون ارادته فحسب حاكمة فى ملكه

كما أخبر به فى كتابه و مهما أعطى عباده الارادة فلا ينبغى أن تكون ارادته تابعة لارادته بل تكون ارادتهم تابعة لارادته أى ينبغى أن لايكون الانسان حبله على غاربه الى يوم يُسأل لان المالك الذى لايقبل الشركة فى ملكه لايتنازل عن التصرف فيه الى غيره ولو وقتياً وهو مخل بكونه مهيمناً عليه[1] فليُعط الانسان الارادة وليفعل هو بهذه الارادة ما يشاء الى يوم الحساب ولكن ارادة الله تابعة لارادته فهذا التفويض وان كان من الله وباذن الله فهو كثير فى حق الانسان ومعناه انفكاك روابط حادثات كثيرة فى العالم عن الله إذ لا أهمية لارتباطها بالارادة الالهية التابعة فى جنب الارادة البشرية المتبوعة وان كان الله قد خلق نفس الانسان الذى تحكم ارادته فى الحادثات المذكورة لكونها متبوعة ، فما خلقه شريكا له ولكون الاسلام قد أعار هذه النقطة عظيم اهتمامه وضع دستور (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) والعقل السليم يدركه بقدر ما أدرك موقف الانسان من المسئولية والمكافية والحال أنه لو فرض فى أفعال العباد الاختيارية كون ارادتهم الجزئية متبوعة والارادة الالهية تابعة لها كما هو مؤدى مذهب الماتريدية لزم أن يصدق فى حق تلك الافعال « ما شاء الانسان كان وما لم يشأ لم يكن » وانتقض عموم قوله عليه السلام (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) والشيخ المغفور له محمد عبده وان أجاب فى رسالة التوحيد عما نسب الى المذهب القائل باستقلال العبد فى أفعاله التى تدخل تحت قدرته من الشرك الخفى ، بما يرجع الى أن ما جاء الاسلام بمحوه هو عقيدة الاشراك بالله تعالى فى الالوهية ، لكن الاسلام

---

(١) ولذا روى عن النبى صلى الله عليه وسلم (القدر نظام التوحيد) وقال اهل الحق « لا جبر ولا تفويض... »

لايرضى الاشراك فى الخالقية والتصرف فى الكائنات أيضا كما يشهد به قوله تعالى (الله خالق كل شىء) وقوله (والله خلقكم وما تعملون) و (هل من خالق غير الله) وقوله ﷺ (ان الله خالق كل صانع وصنعته) والذين يعدون أفعال العباد التى هى داخلة فى الكائنات آثار ايجادهم يشركونهم بالله فى كونه مكوّن الكائنات فهل ينكر الشيخ خطورة هذا الاشتراك الذى رده على كرم الله وجهه على من قال « انى أملك الخير والشر » فقال أتملكه مع الله أم بدون الله فان قلت مع الله فقد ادعيت أنك شريك الله الى آخر ماسبق نقله عن شرح المقاصد ولا يخفى ان القائل بالنظر الى كونه من ذوى العقول لايدعى أنه يملك الخير والشر كله بل مايراه منهما داخلا تحت قدرته فهو يريد الافعال الاختيارية أو كسبها المستتبع لها والمسألة مسألة القضاء والقدر

فمع الاقتناع بأن الانسان يفعل مايفعله باختياره لايمكن أن لايقتنع بأن كل ما يُفعل بداعية فكر ومقصد تسنح للقلب وان مايسنح لى لايسنح لك أو لايؤثر التأثير نفسه وان مايكون سببا لضلال زيد يؤيد هدى عمرو ولا يمكن مع كل هذا ومعاينته بالتجربة أن لايحكم بوجود تأثير قوة خفية فيما يُفعل بيدى ويدك من الأفعال ولا يؤمَنَ بأنه لايجرى فى الكون الا حكم مشيئة الله ويقالَ (وبالقدر خيره وشره من الله تعالى) اللهم الا أن يكون ذلك مقدراً أيضا . يقول المعيرون لارادة الانسان فوق ماتستحقه من الاهمية تجاه ارادة الله مثل فضيلة الشيخ بخيت والشيخ المغفور له محمد عبده ان الله قد ناط المسببات بالاسباب وخلق الدنيا على ذلك النظام فالانسان مكلف بالتوسل الى الامور باسبابها مع انا لانقول بانه غير مكلف به الا انه اذا نقل الكلام من المسببات الى الاسباب والتوسل بها وانعم النظر فيهما

يُرى انهما ليسا بيد الانسان بل تابعان لمشيئة الله والبيت التركى يقول :

مراد ايدنجه مسبب بر آدمك كارين　　يد تشبثنى جست وجو ايدر أسباب

ومعناه « ان الله اذا أراد مصلحة أحد فالاسباب تطلبه قبل أن يكون هو طالبها » وليَبحث أولئك المشايخ عن أسباب وعن توسلات بها تعزب عن شمول ارادة الله وتأثيرها و يستقل بها العباد نعم فى مقابلة ما ذكرنا من الدستور الاسلامى أعنى قول النبى عليه السلام (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) وما يوازيه من نص القرآن مثل (قل ان الامر كله لله) و (قل كل من عند الله) نصوص أخر مثل قوله تعالى (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم) ، (ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس ليذيقهم بعض الذى عملوا) ، (أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم انى هذا قل هو من عند أنفسكم) فهذه الآيات تبلغنا كون مسئولية الانسان عن أعماله حقا ونحن نشهد بمراجعة أنفسنا ان الانسان فى موقع المسئولية فضلا عن ايماننا به من حيث كونه مقتضى التبليغ الالهى الا اننا مع شهادتنا هذه وايماننا ذاك اذا بحثنا واستقصينا فى مبادئ أعمال الانسان المنبعثة عن نفسه ثبت انها أيضا من الله وهل ترى ان الله الذى ربط المسببات بالاسباب يترك التوسل بها لعباده أم انه الذى يهدى من يشاء منهم الى التوسل بالاسباب ويضل من يشاء عنه بل يجعل لسبب مسببات مختلفة بالنسبة الى أناس مختلفين أى لايسوّى فى حق كل أحد بعد التوسل بالسبب بين نتائجه .

ولنورد مثالا يتضح به كيف يكون سلطان القضاء والقدر على العباد فى اختلاف تأثير سبب أو حادثة عند أناس مختلفين :

من المعلوم ان الملاحدة العصريين لما كبر فى أعينهم رقى الفن والصناعة وزلزل عقولهم فلم يبق فيها سلامة ولا رزانة، صاروا يعظمون قدرة الانسان وينكرون الله أو يزيدون فى انكارهم ان كانوا غير مؤمنين به من قبل أما المؤمنون فيقولون ان كان عقل البشر له أهمية كثيرة ومقدرة خطيرة فهذه القوة البديعة التى تلد صناعات الدنيا وهذه الماكينة التى هى ملكة الماكينات وصانعتها لا يمكن أن تكون أثر التصادف الاعمى الذى يعبر عنه بالطبيعة بل يستنبطون من كل خطوة يخطوها عقل البشر الى الرقى دليلا على وجود الذات الأجل الأعلى الذى لاترى العقول المخلوقة الا بنوره والا بقدر ما تستمد منه والمؤمن يرى بنور الله ان من نعبر عنه بالمخترع يفهم فقط أى يكشف من الكنوز التى أودعت فى العالم ولم يعثر عليها ويأخذ كل ما يحتاج اليه فى اكتشافه من الامور التى خلقها الله ووجدها المكتشف حاضرة أمامه لا يخلق هو نفسه ذرة ولن يستطيع أن يخلقها أبدا وانما يدرس المخلوقات فيزيد بالتدريج فى اطلاعه على ما أودع خالقها فى كل ذرة منها من الاسرار الدقيقة والخواص المحيرة للعقول فيجب على الانسان الضعيف كلما اكتشف عقله من دقيقة أن يفتكر فيمن وهب له هذا العقل الذى لايدرك حقيقته وان يخجل أمام عقله بدل أن يطيش به اكتشافه فيجحد بواهبه ومهما اكتشف وتقدم فيه فاكتشافه محصور فى هذه الكرة الصغيرة لايصل الى واحد من ألف بل مليون بل مليار من خزائن الكائنات فينبغى له أن يزداد تصاغراً كلما ازدادت اكتشافاته أمام عظمة قدرة الله الذى خلق نفس المكتشف، وعقله وخلق كل شىء ومما يجب التنبه له أن تقدم البشر فى الاكتشافات والصناعات لايوصلهم الى ماهو مطلوبهم من السعادة المطلقة لأن نيابة الماكينات عن

مساعى العمال من الانسان والحيوان تستلزم عطالتهم والاستغناء عنهم فتضرهم فى حين انها تنفعهم وتنجيهم من المشاق ألا ترى ان الازمة الاقتصادية عمت و تفاقت وأعجزت عقلاء العالم عن معالجتها وهددت كل امة بمجاعة جيوش العاطلين فى العصر الاخير المتقدم على قبله فى أنواع الصناعة والاكتشاف وأصبحت أدوات الحرب الراقية آفة و وبالا على أمن الدنيا وهذا من حكمة الله التى تعلّم الانسان عجزه فى قدرته وفقره فى ثروته وجهله فى علمه وخوفه فى أمنه

فتُثبت هذه الرؤية من المؤمن أن المكتشفات العلمية الراقية التى تُخرج عقول بعض الناس من رؤسهم وتسوق أصحابها الى أضاليل الالحاد تقوّى ايمان أناس آخرين وتزيد هدى على هداهم ومن العجب أنه يكون المكتشفون فى الاكثر من الغربيين ويكون الذين يضلون بحجاهم هم سفهاء الشرق ، وظنى قوى بأن هؤلاء المكتشفين الكبار ما داموا متقدمين فى صناعتهم سيقدرون عظمة قدرة الله حق قدرها من يوم الى يوم فيؤمنون به ان لم يؤمنوا قبل ذلك فان لم يؤمنوا بعده على فرض المحال وأصروا على جحودهم فغفلة الذين ملكوا أذهاناً تتقد ذكاء وبلغوا هذا المبلغ من اكتشاف الحقائق،عن أعظم حقيقة وأجلاها أو بالاحرى أن يبقى طرف الحقيقة الآخر بالرغم من وضوحه مغطّى من صاحب الحقيقة على الذين انكشف لهم أحد طرفيها بحيث لا يتناسب هذا مع ذاك إلا على مصداق قوله تعالى (وان من شئ إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) ، تدل على نقصان كمال البشر وكمال قدرة الخالق . فانى أفهم هكذا وأفكر كذلك وآخر يفكر بخلافه وما هو إلا تجلى واحد من الفروق التى وضعها بينى و بينه من خلقنى وخلقه .

مذهب امام الحرمين

لامام الحرمين مذهب فى أفعال العباد وعدنا فى مقدمة الكتاب أن ننظر فيه وننقل قوله عنه المنقول فى (شفاء العليل) بنصه الطويل ولم نذكره عند ذكر المذاهب لاقتصارنا الكلام عنده على المذاهب المشهورة عند المتكلمين المعار لها من جمهورهم قسط كبير من الاهتمام وللسبب نفسه لم نذكر مذهب الاستاذ أبى اسحق الاسفرائينى ومذهبُ امام الحرمين على جلالته ليس بأجدر منه بالذكر والنقاش لكونه غير مفترق عن مذهب المعتزلة كما اعترف به أصحابه[1]

ولولا ان الشيخ محمد عبده توكأ عليه فى مذهبه ولولا ان العلامة ابن قيم الجوزية قال عنه انه أقرب الى الحق مما ذهب اليه الاشعرى وابن الباقلانى ولولا ان بعض العلماء أولع به وحاول ترويجه فى هذا العصر الذى راج فيه الميل الى مذهب المعتزلة لاسيما ما يقرب منه فى المعنى ويبعد عنه فى اللفظ والاسم ، لما ذكرته وما وضعته موضع النقد . على ان الموقفين اللذين عقدناهما للنظر فى الارادة الجزئية لانتقاد مذهب الماتريدية اقتضيا الاسهاب فى الكلام والخوض فى مباحث شتى وانتهينا الآن منهما فحان وقت الانتقال الى الكلام فى مذهب الامام وانجاز ماوعدنا من البحث فيه قال رحمه الله :

« قد تقرر عند كل حاظ بعقله مترق عن مراتب التقليد فى قواعد التوحيد أن الرب سبحانه يطالب عباده بأعمالهم فى حياتهم ودواعيهم اليها ومثيبهم ومعاقبهم عليها فى مآلهم وتبين النصوص التى لاتتعرض للتأويلات

---

(١) لا يقال ان مذهب الامام ليس بأفضل من مذهب المعتزلة وقد أخذ موقعه فى صف المذاهب الاولى لانا نقول عيب مذهب الامام — زيادة على المشابهة التى فى مذهب المعتزلة — أنه وافقهم بدعوى أنه خالفهم

أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التوصل الى امتثال الأمر والانكفاف عن مواقع الزجر ولو ذهبت أتلو الآى المتضمنة لهذه المعانى لطال المرام ولاحاجة الى ذلك مع قطع اللبيب المنصف به ومن نظر فى كليات الشرائع وما فيها من الاستحثاث[١] والزواجر عن الفواحش الموبقات وما نيط ببعضها من الحدود والعقوبات ثم تلفت على الوعد والوعيد وما يجب عقده من تصديق المرسلين فى الأنباء عن المردة العتاة من الحساب والعقاب وسوء المنقلب والمآب وقول الله لهم لم تعديتم وعصيتم وأبيتم وقد أرخيت لكم الطول وفسحت لكم المهل وأرسلت الرسل وأوضحت المحجة لئلا يكون للناس علىّ حجة وأحاط بذلك كله ثم استراب فى أن أفعال العباد واقعة على حسب ايثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب فى عقله أو مستقر على تقليده مصمم على جهله فى المصير اليه[٢] أنه لاأثر لقدرة العبد فى فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون فان زعم من لم يوفق لمنهج الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد فى مقدوره أصلا واذا طولب بمتعلق طلب الله بفعل العبد تحريماً وفرضاً ذهب فى الجواب طولاً وعرضاً وقال لله أن يفعل مايشاء ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون لايسئل عما يفعل وهم يسئلون قيل له ليس لما جئت به حاصل كلمة حق أريد بها باطل نعم يفعل الله مايشاء ويحكم مايريد ولكن يتقدس عن الخلف ونقيض الصدق وقد فهمنا بضرورات العقول من الشرع المنقول أنه عزت قدرته طالب عباده بما أخبر أنهم ممكَّنون من الوفاء به فلم يكلفهم إلا على مبلغ الطاقة والوسع فى موارد الشرع

---

(١) الظاهر ان هنا سقطة كلمة مثل « على الطاعات »

(٢) هكذا ولعل فيه غلطا مطبعياً والظاهر الى انه

ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة فى مقدورها كما لا أثر للعلم فى معلومه فوجهُ مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته بأن يثبت فى نفسه ألواناً وادراكات وهذا خروج عن حد الاعتدال الى التزام الباطل والمحال وفيه إبطال الشرع ورد ما جاء به النبيون فاذا لزم المصير بأن [1] القدرة الحادثة تؤثر فى مقدورها واستحال اطلاق القول بأن العبد خالق أعماله فان فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطات الضلال ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين إذ الواحد لاينقسم فان وقع بقدرة الله استقل بها وأسقط أثر القدرة الحادثة ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله تعالى فان الفعل الواحد لابعض له وهذه مهواة لايسلم من غوائلها إلا مرشد موفق ، إذ المرء بين أن يدّعى الاستبداد وبين أن يُخرج نفسه عن كونه مطالَباً بالشرائع وفيه إبطال دعوة المرسلين وبين أن يُثبت نفسه شريكاً لله فى إيجاد الفعل الواحد وهذه الاقسام بجملتها باطلة ولا ينجى من هذا الملتطم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى ، وذلك أن قائلا لو قال العبد يكتسب وأثر قدرته الاكتساب والرب سبحانه خالق لما العبد مكتسب له قيل له فما الكسب وأديرت الاقسام المتقدمة على القائل فلا يجد عنه مهربا » [2]

قال العلامة ابن القيم ثم قال يعنى الامام : « فنقول قدرة العبد مخلوقة باتفاق القائلين بالصانع والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ولكنه

---

(١) الظاهر الى ان

(٢) والشيخ محمد عبده الذى أخذ قوة الحملة على مذهب الاشعرى، واتهامه بتهمة هدم الشريعة من كلام الامام ،رأي طبعا قوله هذا أيضا وهذا أبى التصريح بان الله خالق ما العبد مكتسب له وكان تشبثه فى رأيه بذيل الامام يوجب عليه أن لا يتعلل بالكسب فيطرح تعبيره من البين وينسب الى العبد ماهو حقه عنده لكنه منعه عنه تدتره كما ذكرنا

يضاف الى الله سبحانه تقديراً وخلقا فانه وقع بفعل الله وهو القدرة فعلا للعبد وانما هى صفته وهى ملك لله وخلق له فاذا كان موقع الفعل خلقاً لله فالواقع به مضاف خلقاً الى الله تعالى وتقديراً وقد ملّك الله تعالى العبد اختياراً يصرّف به القدرة فاذا أوقع بالقدرة شيئاً آل الواقع الى حكم الله من حيث أنه وقع بفعل الله ولو اهتدت الى هذا الفرقة الضالة لم يكن بيننا وبينهم خلاف ولكنهم ادعوا استبداداً بالاختراع وانفراداً بالخلق والابتداع فضلوا وأضلوا وتبين تميزنا عنهم بتفريع المذهبين فانا لما أضفنا فعل العبد الى تقدير الاله سبحانه قلنا أحدث الله تعالى القدرة فى العبد على أقدار أحاط بها علمه وهيأ أسباب الفعل وسلب العبد العلم بالتفاصيل وأراد من العبد أن يفعل فاحدث فيه دواعى مستحثة وخيرة وارادة وعلم أن الافعال ستقع على قدر معلوم فوقعت بالقدرة التى اخترعها فى العبد على ماعلم وأراد فاختيارهم واتصافهم بالاقتدار والقدرة خلق الله ابتداء ومقدورها مضاف اليه مشيئة وعلماً وقضاء وخلقا من حيث أنه نتيجة ما انفرد بخلقه وهو القدرة ولو لم يرد وقوع مقدورها لما أقدره عليه ولما هيأ أسباب وقوعه ومن هدى لهذا استمر له الحق المبين فالعبد فاعل مختار مطالب مأمور منهى وفعله تقدير لله من أدلة خلق مقضى ونحن نضرب فى ذلك مثلا شرعياً يستروح اليه الناظر فى ذلك فنقول : العبد لايملك أن يتصرف فى مال سيده ولواستبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه فاذا أذن له فى بيع ماله فباعه نفذ والبيع فى التحقيق معزو الى السيد من حيث أن سببه اذنه ولولا اذنه لم ينفذ التصرف ولكن العبد يؤمر بالتصرف وينهى ويوبخ على المخالفة ويعاقب فهذا والله الحق لاغطاء دونه ولا مراء فيه لمن وعاه حق وعيه وأما الفرقة الضالة فانهم اعتقدوا

انفراد العبد بالخلق ثم صاروا الى أنه اذا عصى فقد انفرد بخلق فعله والرب كاره له فكان العبد على هـذا الرأى مزاحماً لربه فى التدبير مُوقعاً ما أراد ايقاعه شاء الرب أو كره فان قيل على ماذا تحملون آيات الطبع والختم والاضلال فى القرآن وهى متضمنة اضطرار الرب سبحانه للاشقياء على ضلالتهم قلنا اذا أباح الله حل هذا الاشكال والجواب عن هذا السؤال لم يبق على ذوى البصائر بعده غموض فنقول من أنبأ الله سبحانه عن الطبع على قلوبهم كانوا مخاطبين بالايمان مطالبين بالاسلام والتزام الاحكام مطالبةَ تكليف ودعاء مع وصفهم بالتمكن والاقتدار والايثار كما سبق تقديره ومن اعتقد أنهم كانوا ممنوعين مأمورين مصدودين قهراً مدعوين فالتكليف عنده اذاً بمثابة ما لو شُدَّ من الرجل يداه ورجلاه رباطا وأُلقى فى البحر ثم قيل له لاتبتلَّ وهذا أمر لايحمل شرائع الرسل عليه الا عائب[1] بنفسه مجترىء على ربه ولا فرق عند هذا القائل بين أمر التسخير والتكوين فى قوله ﴿ كونوا قردة خاسئين ﴾ وقوله ﴿ انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾ وبين أمر التكليف فاذا بطل ذلك فالوجه فى الكلام على هذه الآى وقد غوى فى حقائقها أكثر الفِرَق أن يقول[2] اذا أراد الله بعبد خيرا أكمل عقله وأتم بصيرته ثم صرف عنه العوائق والدوافع وأزاح عنه الموانع ووفق له قرناء الخير وسهل له سبله وقطع عنه الملهيات وأسباب الغفلات وقيض له ما يقربه الى القربات فيوافيها ثم يعتادها ويمرن عليها واذا أراد الله بعبد شراً قدر له ما يبعده عن الخير ويقصيه وهيأ له أسباب تماديه فى الغى وحبب اليه التشوّف الى الشهوات وعرضه للآفات وكلما غلبت عليه دواعى النفس خنست دواعى الخير ثم يستمر

---

(١) هكذا فى شفاء العليل والظاهر عابث (٢) الظاهر ان تقول

على الشرور على مر الدهور ويأتى مهاويها ويتعاون عليه الوسواس ونزغات الشيطان ونزقات النفس الامارة بالسوء فتنسج الغفلة على قلبه غشاوة بقضاء الله وقدره فذلكم الطبع والختم والاكنة وأنا أضرب فى ذلك مثلا فأقول لو فرضنا شاباً حديث العهد بحُلُمه لم تهذبه المذاهب ولم تحنّكه التجارب وهو على نهاية فى غلمته وشهوته وقد استمكن من بلغة من الحطام وخُص بمسحة من الجمال ولم يقم عليه قوّام يزعه عن ورطات الردى و يمنعه عن الارتباك فى شبكات الهوى ووافاه أخدان الفساد وهو فى غلواء شبابه يحدث نفسه بالبقاء أمداً بعيداً فما أقرب مَن هذا وصفه من خلع العذار والبدار الى شيم الاشرار وهو مع ذلك كله مؤثر مختار ليس مجبَراً على المعاصى والزلات ولا مصدوداً عن الطاعات ومعه من العقل مايستوجب به اللائمة اذا عصى فمَن هذا سبيله لا يستحيل فى العقل تكليفه فانه ليس ممنوعا ولكن ان سبق له من الله سوء القضاء فهو صائر الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل محجوج بحجة الله الا ان يتغمده الله برحمته وهو أرحم الراحمين وهذا الذى ذكرته بيِّن فى معانى الآيات لايمارى فيه موفق قال الله تعالى (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة) أراد انهم استمروا على المخالفات وأصروا بانتهاك الحرمات فقست قلوبهم وقال تعالى (ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا) فقد جمعتُ بين تفويض الامور كلها نفعها وضرها خيرها وشرها الى الاله جلت قدرته و بين اثبات حقائق التكاليف وتقرير قواعد الشرع على الوجه المعقول ألست فى هذا أهدى سبيلا وأقوم قيلا ممن يقدِّر الطبع منعا والختم صداً ودفعاً ثم يُبقى التكاليف بزعمه وقد افترق الخلق فى هذا المقام فرقا فذهب ذاهبون الى ان المخذولين ممنوعون مدفوعون لا اقتدار لهم على اجابة دعاة الحق وهم مع ذلك ملزمون وهذا خطب

جسيم وأمر عظيم وهو طعن فى الشرائع وابطال للدعوات وقد قال تعالى (وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى) وقال لابليس (مامنعك أن تسجد) نعوذ بالله من سوء النظر فى مواقع الخطر وذهب طوائف من الضُلاّل الى أن العبد يعصى والرب لما يأتى به كاره فهذا خبط فى الاحكام الإلهية ومزاحمة فى الربوبية ولو لم يرد الرب من الفجّار ماعلمه منهم فى أزليته لما فطرهم مع علمه بهم كيف وقد أكمل قواهم وأمدهم بالعدد والعُدد والعتاد وسهل لهم طريق الحيد عن السداد فان قيل فعل ذلك بهم ليطيعوه قلنا انى يستقيم ذلك وقد علم انهم يعصونه ويهلكون أنفسهم ويهلكون أولياءه وأنبياءه ويشقون شقاوة لايسعدون بها أبداً ولو علم سيد عن وحى أو اخبار نبىّ انه لو أمد عبده بالمال لطغى وابق وقطع الطريق فأمده بالمال زاعماً انه يريد منه ابتناء القناطر والمساجد وهو مع ذلك يقول أعلم انه لايفعل ذلك قطعاً فهذا السيد مفسد عبده وليس مصلحا له باتفاق من أرباب الالباب فقد زاغت الفئتان وضلت الفرقتان واعترضت احداهما على القواعد الشرعية وزاحمت الاخرى أحكام الربوبية واقتصد الموفقون فقالوا مراد الله من عباده ماعلم انهم اليه يصيرون ولكنه لم يسلبهم قدرتهم ولم يمنعهم مراشدهم فقرت الشريعة فى نصابها وجرت العقيدة فى الاحكام الإلهية على صوابها فان قيل كيف يريد الحكيم السفه فقد أوضحنا ان الافعال متساوية فى حق من لاينتفع ولا يتضرر ولكن اذا أخبر أنه مكلِّف مطالِب عباده مزيح عللهم فقوله الحق وكلامه الصدق وأقرب أمر يعارضون به أن الحكيم منا اذا رأى جواريه وعبيده يمرج بعضهم فى بعض وهو على محارمهم بمرأى منه ومسمع فلا يحسن تركهم على ماهم عليه والرب سبحانه يطلع على سوء أفعالهم ويستدرجهم من حيث لايعلمون »

قال ابن القيم ثم قال يعنى الامام « قد أطلقت أنفاسى ولكن لو وجدت فى اقتباس هذا العلم من يسرد لى هذا الفصل لكان وحق القائم على كل نفس بما كسبت أحب الىّ من ملك الدنيا بحذافيرها أطول أمدها » انتهى مانقله ابن القيم عن « النظامية » لامام الحرمين .

فعلى قوله ان فعل العبد واقع بقدرته قطعا وقدرته منفردة بالتأثير فيه الا انه أى فعل العبد يضاف الى الله تقديرا وخلقا من حيث كونه واقعا بفعل الله أعنى قدرة العبد لانها خلق الله وملكه وصفة العبد ففعل العبد يقع بقدرة العبد وقدرته فعل الله وخلقه ففعل العبد يقع بفعل الله وخلقه فالله الذى هو خالقُ مُوقِع فعل العبد أعنى قدرته يعدّ خالق الفعل الواقع به .

وعبارة ابن القيم الذى مشى فى كتابه على قول الامام بحصول الفعل بقدرة العبد المنفردة به واضافته الى الله خلقا وتقديرا : « ان الله سبحانه خالق ارادة العبد وقدرته وجاعلهما سببا لاحداثه الفعل فالعبد محدث لفعله بارادته واختياره حقيقةً وخالق السبب خالق للمسبب » رقم ١٧٦ قاله بلسان السنى فى الباب الذى عقده للمناظرة بين سنى وقدرى وكل هؤلاء المتفقون الثلاثة من امام الحرمين ومتابعه الاول أعنى ابن القيم ومتابعه الثانى أعنى الشيخ محمد عبده يحجمون عن التصريح والايعاب بأن العبد خالق فعله مع القول به فى المعنى ومع قول الامام « ولا ينجى من هذا الملتطم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى » ومع قول ابن القيم بلسان السنى عند مناظرته الجبرى :

« فقولكم لو كان فاعلا لكان محدثا له ان أردتم بكونه محدثا صدور الفعل منه اتحد اللازم والملزوم وصار حقيقة قولكم لو كان فاعلا لكان فاعلا

وان أردتم بكونه محدثا كونه خالقا سألنا كم ماتعنون بكونه خالقا هل تعنون به كونه فاعلا أم تعنون به أمراً آخر فان أردتم الاول كان اللازم فيه عين الملزوم وان أردتم أمرا آخر غير كونه فاعلا فبينوه فان قلتم نعني به كونه موجدا للفعل[1] من العدم الى الوجود قيل هذا معنى كونه فاعلا فما الدليل على احالة هذا المعنى فسموه ماشئتم احداثا أو ايجادا أو خلقا فليس الشأن فى التسميات وليس الممتنع الا أن يكون مستقلا بالايجاد وهذا غير لازم لكونه فاعلا فانا قد بينا ان غاية قدرة العبد وارادته وداعيه وحركته أن تكون جزء سبب وما توقف عليه الفعل من الاسباب التى لاتدخل تحت قدرته أكثر من الجزء الذى[2] اليه بأضعاف مضاعفة والفعل لايتم الا بها » رقم ١٥١

فكاد يصرح بكون العبد خالقا ثم نكل عنه ولاذ بحماية أستار من اللفظ والمعنى وراه فى رقم ١٤٦ بالغ فى النكول وقال :

« فالله اذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والداعى الى فعل فيضاف الفعل الى قدرة العبد اضافة المسبب الى السبب ويضاف الى قدرة الرب اضافة المخلوق الى الخالق فلا يمتنع وقوع مقدور بين قادرين قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر وهى جزء سبب وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير والتعبير عن هذا بمقدور بين قادرين تعبير فاسد وتلبيس فانه يوهم انهما متكافئان كما تقول هذا الثوب بين هذين الرجلين وهذه الدار بين هذين الشريكين وانما المقدور واقع بالقدرة الحادثة وقوع المسبب بسببه والسبب والمسبب والفاعل

---

(١) لعل كلة سقطت من هنا وهى مبرزا وفى كلامه موضع آخر دلالة عليه
(٢) لعل كلة سقطت من هنا وهى يضاف

والآلة كله أثر القدرة القديمة ولا نعطل قدرة الرب عن شمولها وكمالها وتناولها لكل ممكن »

قوله وقدرة الآخر ــ يعنى القدرة القديمة ــ مستقلة بالتأثير ان أراد تأثيرها فى القدرة الحادثة فالكلام فى الفعل وان أراد تأثيرها فى الفعل فهو خلاف مذهبه ومذهب إمامه لأن الامام قال« والفعل المقدور واقع بالقدرة الحادثة قطعا» وقال ابن القيم نفسه : « فالعبد محدث لفعله بارادته واختياره وقدرته حقيقة » وقد سبق كلاهما وإحداث الفعل وايقاعه عبارة عن التأثير فيه ولا يكون هذا التأثير مشتركا بين القدرة الحادثة والقدرة القديمة إذ لا سبيل الى المصير الى وقوع الفعل الواحد وحدوثه بقادرين كما صرح به الامام ولا تلبيس فى هذا الكلام ولا حاجة الى كون القادرين متكافئين فالفعل عندهم واقع بالقدرة الحادثة قطعا وهى مؤثرة فيه بالاستقلال نعم ان القدرة القديمة تستقل بالتأثير فى القدرة الحادثة والقدرة الحادثة تستقل بالتأثير فى الفعل ولا تأثير للقدرة القديمة فى الفعل فضلا عن كونها مستقلة بالتأثير فيه ومن العجب أن ابن القيم لا يحيط بحقيقة مذهبه ومذهب إمامه وانظر الى ماقال فى التفريق بين فعل الله وفعل العبد وذكر شواهده من القرآن مثل قوله تعالى (هو الذى يسيركم فى البر والبحر) وقوله (ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلا) وقوله (يثبت الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة) وقوله عن خليله (واجنبنى وبنىّ أن نعبد الاصنام [1]) : « فالتسيير فعله والسير فعل العباد وهو أثر التسيير وكذلك الهدى والاضلال فعله والاهتداء والضلال أثر

---

(١) ونظيره قوله عليه السلام (ربنا واجعلنا مسلمين لك) فاخبر أنه سبحانه هو الذى يجعل المسلم مسلما لا كما قال القدرى من أنه جاعل نفسه مسلما

فعله وهما أفعالنا القائمة بنا . . وسأل الخليل أن يجنبه وبنيه عبادة الاصنام ليحصل منهم اجتنابها فالاجتناب فعلهم والتجنيب فعله ولا سبيل الى فعلهم إلا بعد فعله . . . والتثبيت فعله والثبات فعل رسوله فهو سبحانه المثبِّت وعبده الثابت » رقم ٥٨ ـ ٥٩

وقال فى رقم ٥٢ « إن حزب الله ورسوله وأنصار سنته يثبتون القدر السابق وان العباد يعملون على ماقدره الله وقضاه وفرغ منه وانهم لايشاءون إلا أن يشاء الله ولا يفعلون إلا من بعد مشيئته وانه ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن ولا تخصيص عندهم فى هاتين القضيتين بوجه من الوجوه ، والقدر عندهم قدرة الله وعلمه ومشيئته وخلقه فلا يتحرك ذرة فما فوقه إلا بمشيئته وعلمه وقدرته فهم المؤمنون بلا حول ولا قوة إلا بالله على الحقيقة اذا قال غيرها على المجاز اذا العالم علويه وسفليه وكل شئ يفعل فعلا فان فعله بقوة فيه على الفعل وهو فى حولٍ من تركٍ الى فعل ومن فعلٍ الى تركٍ ومن فعل الى فعلٍ وذلك كله بالله تعالى لا بالعبد ويؤمنون بأن من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادى له وأنه هو الذى يجعل المسلم مسلماً والكافر كافراً والمصلى مصلياً والمتحرك متحركا وهو الذى يسير عبده فى البر والبحر وهو المسيِّر والعبد السائر وهو المحرك والعبد المتحرك وهو المقيم والعبد القائم وهو الهادى والعبد المهتدى ويثبتون مع ذلك قدرة العبد وارادته واختياره وفعله حقيقة لامجازاً وهم متفقون على أن الفعل غير المفعول كما حكى عنهم البغوى وغيره فحركاتهم واعتقاداتهم أفعال لهم حقيقة وهى مفعولة لله سبحانه مخلوقة له حقيقة والذى قام بالرب عز وجل علمه ومشيئته وقدرته وتكوينه والذى قام بهم هو فعلهم وكسبهم وحركاتهم وسكناتهم »

فاذا كان فعل العبد كالسير والثبات أثر فعل الله كالتسيير والتثبيت زيادة على كون قدرته أثر قدرة الله فهذا مذهب الاشاعرة بعينه لأن تسيير العبد عبارة عن احداث فعل السير فيه من غير تأثير لقدرة العبد في فعله وإلا كان هو نفسه مسيِّره ومحدث فعله فيلزم توارد محدثين على حادث واحد ولا سبيل اليه كما قال الامام ، وبالنظر الى أقواله أى ابن القيم فى محالٍّ أُخر فالعبد محدث فعله والله محدث قدرته. فالحق أن أقواله متضاربة.

وفى قوله رقم ١٣٦ « فان قيل هذا كله عدول عن المقصود فمن أحدث معصية وأوجدها وأبرزها من العدم الى الوجود ؟ قيل الفاعل لها هو الذى أوجدها وأحدثها وأبرزها من العدم الى الوجود باقدار الله له على ذلك وتمكينه منه من غير الجاء ولا اضطرار منه الى فعلها ، فان قيل فمن الذى خلقها اذن ؟ قيل لكم : ومن الذى فعلها ؟ فان قلتم الرب سبحانه هو الفاعل للفسوق والعصيان اكذبكم العقل والفطرة وكتب الله المنزلة واجماع رسله ، وان قلتم العبد هو الذى فعلها بما خلق فيه من الارادة والمشيئة قيل فالله خالق أفعال العباد كلها بهذا الاعتبار » ألزم نفسه الاعتراف بكون العبد خالقاً نظراً الى المقدمات التى رتبها ثم نكل عن الاعتراف وفرّع على تلك المقدمات التى ينتج كون العبد هو خالق أفعاله لكونه هو الفاعل، كونَ الله خالقها باعتبار أنه خالق ما فيه من الارادة والمشيئة وسبب هذا التردد منه والتجافى بين صدر كلامه مع عجزه ما ذكر إمام الحرمين وهو قدوته فى حل مشكلة هذه المسألة من « استحالة اطلاق القول بأن العبد خالق أعماله فان فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطات الضلال » والسبب نفسه ساق الشيخ محمد عبده الى مبادلة لفظ الخلق بالكسب وأنت تعلم أن

المقصود من استحالة اطلاق القول بأن العبد خالق أعماله المعترف بها ليس استحالة الاطلاق اللفظى لقول الامام « ولا ينجى من هذا الملتطم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى » وقول ابن القيم نفسه « فسموه ما شئتم إحداثا أو ايجاداً أو خلقاً فليس الشأن فى التسميات » مع أن أولئك المتفقين الثلاثة أثبتوا معنى الخالق للعبد ونزعوه عن الله وحسبك قول الامام فى الاثبات للعبد والنزع عن الله « ان الفعل المقدور واقع بالقدرة الحادثة قطعا ولا سبيل الى المصير الى وقوع الفعل بالقـدرة الحادثة والقدرة القديمة فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين » وقول ابن القيم فى اثباته للعبد « فالعبد محـدث لفعله بارادته واختياره وقدرته حقيقة » وابن القيم أثبت للعبد احداث فعله وايجـاده وابرازه من العدم الى الوجود فى عدة مواضع من كتابه وان شئت وجدته فى الأسطر التى نقلناها عنه وهو الذى حكم باتحاد معنى الفاعل والخالق وأنت تجده أيضا فى كلماته المنقولة مع احجامه عن إطلاق الخالق على العبد وقد علمت مغزى كلام الشيخ محمد عبده واثباته معنى الخلق للعبد وان كان ثالث الثلاثة هذا أشد تستراً عن سلفيه واعتصاما بلفظ الكسب لـكنه يكفى بنا فى شرح مارمى اليه تصريحه بمشايعة الامام وابنُ القيم أشجع الثلاثة مصارحة فى تردده وتستره .

فثبت أنهم قائلون بان العبد خالق فعله حقيقة باثبات معنى الخلق وما يساوقه من الاحداث والايجاد والابراز من العدم الى الوجود كما قال ابن القيم « فالعبد محدث لفعله بارادته واختياره حقيقة » ولا شك انه ان كان يستحيل اطلاق القول بان العبد خالق أعماله لما فيه من الخروج عما درج عليه سلف الامة ، فانما يستحيل لكونه قولا بان العبد موجد أعماله ومبرزها من العدم

الى الوجود إكباراً للايجاد والابراز من العدم الى الوجود عن مكان العبد فاكبار الخلق فى حق العبد ناشئ من إكبار الايجاد والابراز من العدم فى حقه لامن إكبار لفظ الخلق وقد عرفت أن العبرة للمعنى باعترافهم وأصله قوله تعالى (ألا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين) وقوله (والله خلقكم وما تعملون) وقول رسوله ﷺ من حديث البخارى فى كتاب خلق الاعمال (ان الله يصنع كل صانع وصنعته) ثم أكبر سلف الامة الذين ماوسع امام الحرمين الخروج عما درجوا عليه ، معنى الخلق ولفظه لكبر معناه فى حق العبد وان كانت قدرته عليه باقدار الله تعالى واكبر امام الحرمين الخروجَ عما درجوا عليه فما وسعه التصريح بان العبد خالق أفعاله بما أقدره الله عليها بل أضاف خلق فعل العبد الى الله لكونه خالق قدرة العبد التى يقع بها الفعل وخص العبد بايقاع الفعل مع أن ايقاع الفعل لايفترق عن إيجاده وخلقه إلا بالاسم فاضافة إيقاعه اليه إضافة خلقه اليه فالعبد خالق فعله عنده بما لزم من كلامه أما اضافته الفعل خلقاً الى الله وايقاعا الى العبد فليست الاضافة الاولى على حقيقتها بعد أن كانت الثانية على حقيقتها أما أولا فلأن إضافة الايقاع الى العبد لما كانت مستلزمة لاضافة الخلق اليه فلا تمكن إضافة الخلق الى الله إضافة حقيقية وقد شهد به قوله « ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين » وأما ثانياً فلأن إضافة خلق فعل العبد الى الله لكونه خالق فاعل ذلك الفعل وموقعه وهو العبد وخالقَ قدرته على إيقاعه ، إضافةُ الخلق بالواسطة والأول أى خلق خالق الفعل وخلق مايقع به لاخلق الفعل نفسه .

ويعضد ماقلنا قول الامام « قدرة العبد مخلوقة لله تعالى والفعل المقدور

بالقدرة الحادثة يضاف الى الله سبحانه خلقا فانه وقع بفعل الله (أى بقدرة العبد التى هى فعل الله وخلقه وصفة العبد) فاذا أوقع العبد بقدرته شيئا آل الواقع الى حكم الله من حيث أنه وقع بفعل الله » وهو قدرة العبد فأوضح طريق هذه الاضافة بأن الواقع بقدرة العبد واقع بفعل الله وخلقه و صفة العبد لكون تلك القدرة واقعة بخلق الله تعالى وكون الواقع بالواقع بالشيء واقعاً بذلك الشيء لكنه وقوع بالواسطة وكشف عن هذا الطريق الواسطى بقوله « آل الواقع الى حكم الله » فعبر بالأول والرجوع يعنى أن خلق العبد فعله يرجع الى خلق الله تعالى الخالق لقدرة العبد وقول ابن القيم « الفعل وقع بقدرة الرب خلقاً وتكويناً وبقدرة العبد سبباً ومباشرة والله خلق الفعل والعبد فعله وباشره » رقم ١٤٦ أوضح فى التفريق بين الخلق مباشرة والخلق بواسطة فالذى خلق الفعل مباشرة عنده هو العبد وان استنكف عن إسناد الخلق اليه واكتفى باسناد الفعل والمباشرة والذى خلق الفعل بالواسطة أى بخلق مايقع به الفعل وهو قدرة العبد هو الله ، بالرغم من أنه أسند الخلق اليه فالعبد خالق فعله والرب خالق قدرة العبد التى هي سبب الفعل لاخالق الفعل ويؤيده قوله « ان الله خالق ارادة العبد وقدرته وجاعلها سبباً لاحداث الفعل فالعبد محدث لفعله بارادته واختياره وقدرته وخالق السبب خالق للمسبب » رقم ١٧٦ ومعناه أن خالق السبب يعد خالقاً للمسبب حكما .

وأنت تعلم أن كون الله خالق أعمال عباده الذى درج على القول به سلف هذه الامة واعترف الامام بأهمية درجهم عليه ، ماهو عبارة عن كونه خالقاً حكما وبالواسطة بخلق خالقها وسبب خلقها أعنى العبد وقدرته بل الذى

أراد سلف الامة وجعلوه موضع عناية وموضوع مسألة خاصة غير ذلك وأكثر من ذلك وكذا ما أراده الله ورسوله بقولهما: (والله خلقكم وما تعملون) و (أن الله يصنع كل صانع وصنعته) حيث عطف على ضمير المخاطبين مايعملونه وعلى كل صانع صنعته فلو كان معنى هذا العطف عبارة عن كون المعطوف عليه مخلوق الله ومصنوعه لاقتصر على ذكر المعطوف عليه وكونُ الله الذى خلق العباد وأقدرهم على خلق أعمالهم وخَلَق الصانعين وأقدرهم على الصنعة، هو مرجعَ خلقهم وصنعتهم وكونُ قدرته مرجع قدرتهم معلوم من دون حاجة الى البيان لكن المراد من الآية والحديث والذى درج عليه سلف الامة التصريح بكون الله خالق أعمال العباد وصنعة الصانعين كيلا يظن ظانّ أن خالقيته له عبارة عن خلق العاملين والصانعين وقدرتهم فحسب ولو فرض أن الله خلق مخلوقا وفوض اليه خلق السماوات والارض وما بينهما وأقدره عليه وأراد منه ذلك وقدّره لصحت إضافة خلقها الى الله مشيئة وعلما وقضاء وخلقا من حيث أنه نتيجة ما انفرد بخلقه وهو قدرة ذلك المخلوق الاول ولكن هل تقنع عقيدة الاسلام بهذه الاضافة أى كون الله مرجع خلق الكائنات لاخالقها بالفعل وكيف خفي على رجل علم عظيم كامام الحرمين ادراك مثل هذا الامر الجليّ حتى افتتن برأيه الذى ابتدعه وزعمه أنه أهدى سبيل وأقوم قيل ولعل الشيخ محمد عبده الذى استظهر بكلام الامام ضد المذاهب المعروفة وأوهم أنه انتحل مذهبه لم يبح بما باح به الامام فى حل المعضلة من الصورة لكونه لم يجدها كافية وشافية تخضع لغموض المسئلة وكف عن التوفيق بين ماقام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وبين ماتشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار وعده اشتغالا بما لا تصل

اليه العقول وترك سر القدر فى مكمنه فى حين أن الامام يعد نفسه مزيح الستار عنه و مبرزه للناس وكأن مذهب الشيخ متراوح بين مذهب الامام ومذهب المعتزلة لايقرّ على أساس واحد منهما مع كونهما غير متمايزين فى أنفسهما.

فظهر أن فرق مذهب إمام الحرمين وأتباعه عن مذهب المعتزلة انما هو فى استنكافهم عن إطلاق لفظ الخالق على العبد بالرغم من اثبات معناه له وشجاعة المعتزلة على إطلاق اللفظ على معناه[1] وأما إضافة فعل العبد الى الله خلقاً من حيث أنه خالق قدرة العبد على الفعل فليس فيها ما يزيد على مذهب المعتزلة إذ لا شبهة فى أنهم قائلون بكون قدرة العبد مخلوقة لله تعالى كما قال الامام « قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع » وقال فى شرح المقاصد « لا نزاع للمعتزلة فى أن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى » فلك أن تضم الى هذا القول من طرف المعتزلة (وخالق المؤثر خالق للأثر) ان كانوا هم أنفسهم لم يضموا ذلك الى هذا القول لكونهم فى غنى عنه لظهوره والذى عزا اليهم الامام من القول باستبداد العباد بالاختراع وانفرادهم بالخلق والابتداع فلا يجاوز ما قاله نفسه من « أن الفعل المقدور واقع بالقدرة الحادثة قطعاً ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة

---

(١) حتى ان الاوائل منهم كانوا يتحاشون عن التصريح بلفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والمحدث وغير ذلك كما تحاشى الامام وابن القيم وحين رأى الجبائى واتباعه أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق كما فى شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازانى وقد ظن بعض الناس ان مالا يجوز نسبته الى العبد مقصور على لفظ الخالق وليس بشيء لان العبرة بالمعنى كما اعترف به الامام والاختلاف بين المعتزلة وأهل السنة فى هذه المسألة ما هو عبارة عن الخلاف فى اطلاق اللفظ وعدم اطلاقه الراجع الى النزاع اللفظى وانما مرجعه الخلاف فى قاعدة كلامية مهمة وهى استناد جميع الممكنات الى الله تعالى بلا واسطة .

فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله تعالى فان الفعل الواحد لا بعض له » .

فتبين أن ماذهب اليه لايمتاز عن مذهب المعتزلة الذين وصفهم بالضلال والاضلال وان ادعى تميزه عنهم وأبدى اعجابه وافتتانه بما اكتشفه من طريق حل لهذه المعضلة ولذا أنكره عليه عامة أصحابه ومنهم الامام أبو القاسم الانصارى شارح الارشاد وقالوا هو أقرب من مذهب المعتزلة ولا يرجع الخلاف بينه وبينهم الا الى الاسم كما ذكره ابن القيم ولم يتلقه علماء أهل السنة الذين جاءوا بعد الامام بالقبول ولم يجده المحققون جديراً بالاختيار حتى ان هذا القول من الامام وقع بينهم فى طىّ النسيان فذكروه فى كتب الكلام بعنوان « ويروى عن إمام الحرمين »[1] الى أن جاء ابن القيم فبعثه من مرقده واختاره بالرغم مما حكاه من إنكار أصحاب الامام هذا القول عليه وقال « انه توسط حسن بين الفريقين وانه أقرب الى الحق مما قاله الاشعرى وابن الباقلانى » وقول ابن القيم هذا لا قيمة له غير الانجذاب بالاسم واللفظ كما عرفته ولذا لم يتابعه فى متابعة الامام من جاء بعده أيضاً الى أن جاء الشيخ المغفور له محمد عبده وحاول أن ينفخ الروح فى قول الامام مرة ثانية واستخلف أثراً من محاولته فى عقول علماء مصر ورحم الله الاوائل صانتهم يقظتهم وصار نوم الاواخر بعد اليقظة .

نعم بين مذهب المعتزلة وبين ما ذهب اليه الامام فرق من جهتين غير متعلقتين بنقطة الخلق الاولى أن الامام يقول بتأثير القدرة الحادثة فى الفعل

(١) وهو مخالف لما نقل عنه المحقق الدواني من قوله فى الارشاد « اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وما لا يتعلق به »

لا بايجاب لاعتبارها سبباً مؤثراً فيه ولذا ألحق علماء الكلام امام الحرمين بالحكماء عند تعداد المذاهب فى مسألة أفعال العباد فقالوا « المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله فقط بلا قدرة من العبد أصلاً وهو مذهب الجبرية أو بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الاشعرى أو قدرة العبد فقط بلا ايجاب وهو مذهب المعتزلة أو بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروىّ عن امام الحرمين[1] أو مجموع القدرتين على أن تؤثر قدرة العبد أيضا فى أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ أبى اسحاق أو فى وصفه بأن تجعله موصوفا بمثل كونه طاعةً أو معصيةً وهو مذهب القاضى أبى بكر » والمفهوم أن ترجيح فضيلة الشيخ بخيت القول بكون ترتب الفعل على تعلق ارادة العبد وقدرته به ترتباً عقلياً كما يأتى ذكره على القول بكونه ترتبا عاديا كما هو المعروف عند علماء أهل السنة ، أتاه من مذهب امام الحرمين الذى انحاز اليه الشيخ محمد عبده وروجه فى مصر .

الثانية ان الله يقدر الشر من أفعال عباده كالكفر والفسوق والعصيان ويريده ويحبه عند الامام وهذا الفرق عائد الى مسألة استلزام الارادة للمحبة أو عدم استلزامها لها فأهل السنة ذهبوا الى عدم الاستلزام وقالوا ان الله يريد الخير والشر من أفعال عباده ولا يحب الشر وذهب المعتزلة الى الاستلزام فقالوا ان الله لا يريد الشر من العبد ولا يحبه وذهب الامام الى الاستلزام أيضا فقال ان الله يريده ويحبه ولكنّ تابعه فى مسألة خلق الاعمال اعنى ابن القيم قال فى مذهب الامام هذا « انه فى غاية البطلان وهو مخالف لصريح

(١) وقد أثبت المحقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية كون مذهب الحكماء كمذهب الاشعرى فى أن المؤثر فى جميع الحوادث هو قدرة الله تعالى بلا واسطة

العقل والنقل » رقم ١٢٦ وفى الحق انه أسخف من مذهب المعتزلة قال الله تعالى (والله لايحب الفساد) وقال (لايحب الله الجهر بالسوء من القول) وقال (ان تكفروا فان الله غنى عنكم ولا يرضى لعباده الكفر) وقال (كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها)

وقد اضطرب كلام ابن القيم نفسه فى هذه المسألة فقال فى الرقم السابق « ومن لم يفرق بين المشيئة والمحبة لزمه أحد أمرين باطلين لابد من التزامه إما القول بأن الله تعالى يحب الكفر والفسوق والعصيان أو القول بأنه ماشاء ذلك وما قدره وما قضاه » فابطل قول الامام وقول المعتزلة معا ثم تراه فى الرقم ١٦٣ ينزع الى مايقوله المعتزلة فيقول بلسان السنى « انتفاء الاعانة لايخرج الفعل عن كونه مقدوراً للعبد فانه قد يكون قادراً على الفعل لكن يتركه كسلاً وتهاونا ايثاراً لفعل ضده فلا يصرف الله عنه ترك الواقع ولا يوجب عدم صرفه كونه عاجزا عن الفعل فان الله سبحانه يعلم انه قادر عليه ويعلم انه لايريده مع كونه قادرا عليه فهو سبحانه مريد له ومنه الفعل ولا يريد من نفسه اعانته وتوفيقه » فاثبت لله الارادة لما لايريده العبد ولا يقع منه وهى ارادة متخلفة عن المراد ويقول بعده « وسر المسألة الفرق بين تعلق الارادة بفعل العبد وتعلقها بفعله سبحانه فمن لم يحط معرفة بهذا الفرق لم يكشف له حجاب المسألة » مع ان الفارقين بين ارادة الله تعالى المتعلقة بفعل نفسه وارادته المتعلقة بفعل غيره هم المعتزلة قالوا ان الارادة الاولى توجب وقوع المراد دون الثانية وقال أهل السنة بايجاب الارادتين وامام الحرمين تابعهم فى ذلك ولم يرض تخلف ارادة الله عن مراده ثم خالفهم باتباع المحبة والرضاء للارادة وابن القيم قال تارة مامر آنفا وتارة ابطل عدم التفريق بين الارادة والمحبة

نفيا واثباتا فرد كلاً من مذهبي الامام والمعتزلة وأبطل عند ذلك القول بان الله ما أراد الكفر والفسوق والعصيان من الكافر والفاسق والعاصي بالرغم من وقوعها وأكثر في كتابه من الاعتراف والشهادة بأن ما شاء الله كان ووجب وجوده وما لم يشأ لم يكن وامتنع وجوده وكرره ـ وهو من العجب ـ في رقم ١٦٣ الذي أثبت فيه لله الارادة المتخلفة عن المراد .

وقال في رقم ١٧٨ عن لسان السني « لاتفتقر كل ارادة من العبد الى مشيئة خاصة من الله توجب حدوثها بل يكفي ذلك المشيئة العامة لجعله مريداً فان الارادة هي حركة النفس والله سبحانه شاء أن تكون متحركة وأما أن تكون كل حركة تستدعي مشيئة مفردة فلا كما انه سبحانه شاء أن يكون الحيّ متنفساً ولا يفتقر كل نفس من أنفاسه الى مشيئة خاصة »

وعندنا ان الامر ليس كذلك وقانون (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) يمنع وقوع أيّ مشيئة من العبد لم يشأها الله بخصوصها وأيّ نفَس من المتنفس لم يشأه الله بخصوصه وقد قال ابن القيم نفسه في رقم ١٤١ « والرب سبحانه هو الخالق للارادة والمحبة والرضاء في قلب العبد » ولا شك ان هذه الارادة والمحبة والرضاء ارادة ومحبة ورضاء خاصة متعلقة بأمور خاصة وخلقها في قلب العبد يكون بمشيئة خاصة من الله وقال في رقم ١٣١ « فربه تعالى هو الذي جعله فاعلا بقدرته ومشيئته وأقدره على الفعل وأحدث له المشيئة التي يفعل بها » ولا يخفى ان هذه المشيئة التي يستند اليها الفعل ويقترن بها هي المشيئة الجزئية الخاصة وفي رقم ١٠٤ « وقد أخبر سبحانه أن العباد لايشاءون الا بعد مشيئته ولا يفعلون شيئاً الا بعد مشيئته فقال (وما تشاءون الا أن يشاء الله » وهذه المشيئة المنفية عنهم مطلقةً ثم المثبتة لهم منوطةً بمشيئة الله

تعالى هى مشيئتهم الفعلية وارادتهم الجزئية المتعلقه بأفعالهم كما سبق تحقيقه.

ثم ان كلا من الامام وابن القيم كما لم يختلفا عن المعتزلة فى خلق الافعال مع اغراقهما فى تضليلهم لم يتخلصا عن الجبر الذى حاذراه ، أنظر الى قول الامام فى مانقلنا عنه :

« اذا أراد الله بعبد خيراً أكمل عقله وأتم بصيرته ثم صرف عنه العوائق والدوافع وأزاح عنه الموانع ووفق له قرناء الخير وسهل له سبله وقطع عنه الملهيات وأسباب الغفلات وقيض له ما يقربه الى القربات ثم يعتادها ويمرن عليها ، واذا أراد الله بعبد شراً قدر له ما يبعده عن الخير ويقصيه وهيأ له أسباب تماديه فى الغى وحبب اليه التشوف الى الشهوات وعرضه للآفات وكلما غلبت عليه دواعى النفس خفت دواعى الخير ثم يستمر على الشرور على مر الدهور ويأتى مهاويها ويتعاون عليه الوسواس ونزغات الشيطان ونزقات النفس الأمارة بالسوء فتنسج الغفلة على قلبه غشاوة بقضاء الله وقدره فذلكم الطبع والختم والاكنّة ، وأنا أضرب فى ذلك مثلا فأقول : لو فرضنا شاباً حديث العهد بحلمه لم تهذبه المذاهب ولم تحنكه التجارب وهو على نهاية فى غلمته وشهوته وقد استمكن من بلغة من الحطام وخص بمسحة من الجمال ولم يكن عليه قوّام يزعه عن ورطات الردى ويمنعه عن الارتباك فى شبكات الهوى ووافاه أخدان الفساد وهو فى غلواء شبابه يحدث نفسه بالبقاء أمداً بعيداً فما أقرب مَن هذا وصفه من خلع العذار والبدار الى شيم الاشرار وهو مع ذلك كله مؤثر مختار ليس مجبَراً على المعاصى والزلات ولا مصدوداً عن الطاعات ومعه من العقل ما يستوجب به اللائمة اذا عصى فمَن هذا سبيله لايستحيل فى العقل تكليفه فانه ليس ممنوعاً ولكن

ان سبق له من الله سوء القضاء فهو صائر الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل إلا أن يتغمده الله برحمته وهو أرحم الراحمين »

فهو أنكر الجبر وفر من اسمه وشنع على المذاهب المعزوة اليه ثم اعترف بمعناه كما أنكر نسبة اسم الخلق للعبد ونسب له معناه[١] يشهد به مانقلناه من كلامه هنا وينادى به قوله منه « لكن ان سبق له سوء القضاء فهو صائر الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل » أما قوله بعده « الا ان يتغمده الله برحمته وهو أرحم الراحمين » فاضطراب فى الكلام فكأنه يحاول به الرجوع عما اعترف به من صيرورته الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل وكأنه ندم على وصفه لحكم الله بالجزم وقضائه بالفصل مع ان من تغمده الله برحمته لايخرج عن الصائرين الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل وانما يدخل فيمن سبق لهم حسن القضاء وفُصّل حالهم فى الشق الاول أعنى الذين أراد الله بهم خيراً فاذا كان من سبق له من الله حسن القضاء صائراً لامحالة الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل ومن سبق له سوء القضاء كذلك على ما أُوضح حالهما وصورة صيرورتهما الى حكمه وقضائه أليس فى هذا معنى الجبر وان كان كلا العبدين صائرين الى مصيرهما بارادتهما واختيارهما والفرق كل الفرق بينهما سبق حسن القضاء لاحدهما وسوئه للآخر أعنى ارادة الله باحدهما خيراً وبالآخر شراً وما هما بمختارين فى سابقتهما التى لاتختلف عنها عاقبتهما فاذا كان الامام لايعتبر انتهاء سلسلة الاخذ والرد فى هذا المقام الى أن الله تعالى يفعل مايشاء

(١) وهذا هو مقتضى ذات المسئلة المعضلة فمن فر من الجبر ولم يقم بما فر به الاشاعرة وقع فى الاعتزال وان عاد الى ايمانه بالقدر يقع فى الجبر ولا أقل من وقوعه فى الجبر المتوسط فهى مزلقة زلت عليها أقدام الفحول قدما ولم يثبت عليها قائما الا من هداه الله وفى هذا الكلام من الامام الذي لايستراب فيه كاف فى الاقتناع بصحة مقالنا واياك أن تقتحم تجربة القيام بالمزلقة بغير هذا السناد فتزل قدم بعد ثبوتها والمجرب لايجرب

ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون حلا شافياً[١] فما منتهى جوابه وآخر سناده اذا سئل عن سبب الفرق بين العبدين فى سابقة القضاء والقدر ؟ فان قال ان سبب الفرق فى القضاء السابق هو الفرق بين اختياريهما اللاحقين المتعلق أحدهما بالخير والآخر بالشر والمعلوم كلاهما لله تعالى فى الأزل فحينئذ لا يكون معنى لقوله المبتدئ هكذا : « إذا أراد الله بعبد خيراً أكمل عقله وأتم بصيرته ووفق له قرناء الخير .... واذا أراد بعبد شراً قدر له مايبعده عن الخير ويقصيه وهيأ له أسباب تماديه فى الغيّ وحبب اليه التشوف فى الشهوات ... » ومثله قول ابن القيم « فاذا شاء الله سبحانه رحمة عبد جذب قوى ارادته وعزيمته الى ماينفعه وأوحى الى ملائكته أن ثبتوا عبدى واصرفوا همته وارادته الى مرضاتى وطاعاتى كما قال تعالى (اذ يوحى ربك الى الملائكة أنى معكم فثبتوا الذين آمنوا) واذا أراد خذلان عبد أمسك عنه تأييده وتثبيته ... » رقم ١٧٧ بل يلزم أن يبتدئ الكلام هكذا : « اذا أراد العبد بنفسه خيراً أراد الله به خيرا وأكمل عقله وأتم بصيرته الخ واذا أراد العبد بنفسه شرا أراد الله به ذلك وقدر له مايبعده

(١) فى حين أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفضلاء التابعين يرونه حلا شافيا وجوابا حاسما ففى صحيح مسلم عن أبى الاسود الدؤلى قال قال لى عمران بن حصين أرأيت مايعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قضى عليهم ومضى عليهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقلت بل شيء قضى عليهم ومضى عليهم قال فقال أفلا يكون ظلما قال ففزعت من ذلك فزعا شديدا فقلت كل شيء خلق الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال فقال يرحمك الله انى لم أرد بما سألتك الا لاحزر عقلك ان رجلين من مزينة أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا يارسول الله أرأيت مايعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقال بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم وتصديق ذلك فى كتاب الله عز وجل (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها) فلينظر القارىء الى جواب أبى الاسود ولينظر الى استدلال عمران بجوابه على كمال عقله .

عن الخير الخ فهل كانت ارادة الله به خيرا واكال عقله واتمام بصيرته لانه ستكون من العبد ارادة الخير واختياره أم تكون ارادته الخير واختياره اياه لكون الله أراد به خيرا وأكمل عقله وأتم بصيرته وهل لاتكون ارادة الله به خيرا واكال عقله واتمام بصيرته وتوفيق قرناء الخير له بعد ما علم انه يختار لنفسه الخير ، كالمستغنَى عنه . وتظهر السماجة فى ترتيب المعنى أكثر من هذا فى قول ابن القيم « اذا أراد الله رحمة عبد جذب قوى ارادته وعزيمته الى ماينفعه » عند تبديله بقولنا اذا أراد العبد بنفسه ماينفعه جذب الله قوى ارادته وعزيمته الى ماينفعه وهذا تحصيل الحاصل بعينه !

وقوله فى رقم ١٤٤ « وقلبه بيد خالقه و بين اصبعين من أصابعه يقلبه كيف يشاء ويجعله مريدا لما شاء وقوعه منه كارها لما لم يشأ وقوعه فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن » أيضا أظهرُ فى الدلالة على ان ارادة الله تعالى بعبد خيراً أو شراً هو المبدأ المتقدم على ارادة العبد بنفسه خيرا أو شرا فارادته صائرة الى ارادة الله لا العكس والا لما كان لقوله « وقلبه بيده و بين اصبعين من أصابعه يقلبه كيف يشاء فيجعله مريدا لما شاء وقوعه منه الخ » حاصل أو لزم أن يكون مراده به « يقلبه كيف يشاء العبد ويجعل العبد مريدا لما شاء العبد وقوعه كارها لما لم يشأ هو وقوعه » وهو تحصيل الحاصل بعينه أيضا مع منافاته لقوله بعده « فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن » الا أن يكون معنى تلك الجملة أيضاً « فما شاء العبد كان وما لم يشأ لم يكن » و بهذا البيان يسقط احتمال أن يقال مراد الامام بحكم الله الجزم و قضائه الفصل فى قوله « لكن من سبق له سوء القضاء فهو صائر الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل » مافى علم الله من مصير العبد غيرَ مؤثر فيه بناء على ان العلم لايؤثر فى معلومه

بل تابعاً فى علم الله الازلى لمصيره باختياره فيما لايزال بناء على ان العلم تابع للمعلوم لا العكس ، لأن هذا ينافى سياق قول الامام وسباقه كل المنافاة حتى لايبقى معنى لوصف حكم الله بالجزم وقضائه بالفصل ولا لكون العبد صائرا اليه بل يلزم أن يكون الاليق بصفة الجزم والفصل ارادة العبد واختياره وأن يكون حكم الله وقضاؤه صائرين الى ارادة العبد الجزم واختياره الفصل ولا يخفى انه مكابرة وقلب معنى الكلام ظهرا لبطن[1]

ثم ماذا عسى أن يكون قول الامام وقول ابن القيم الذى هو فارس ميدان التعليل فى سبب كون الله أراد بمن شاء من عباده خيرا فهيأ أسبابه له وبمن شاء منهم شرا فهيأ أسبابه له ؟ فان كان كما قاله ابن القيم فى رقم ١٠٤

---

(١) ولا يقال ان قول الامام أو ابن القيم المصدر بجملتى « اذا أراد الله بعبده خيرا ... واذا أراد الله بعبده شرا ... الخ » والذى انتهى بهما الى الاعتراف بالجبر بالرغم من كونهما من الفارين منه ، فذلك القول ماهو بنص شرعى يضطرنا الى تصديقه ولا يترتب عليه الحكم الا من طريق الجدل والالزام على قائليه . لانا نقول ذلك قول لاينكره أحد من المسلمين وقد أنطقهما به تأدبهما بالادب الاسلامى الذى لاعلاقة له بهذا الصدد وله أصل عريق فى الكتاب والسنة مثل قوله تعالى (واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها) وقوله صلى الله عليه وسلم باسناد جيد عن أم سلمة (اذا أراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من نفسه يأمره وينهاه) وقوله باسناد صحيح عن عمرو بن الحمق (اذا أراد الله بعبده خيرا استعمله قيل وما استعمله قال يفتح له عملا صالحا بين يدى موته حتى يرضى عنه من حوله) وقوله باسناد رجاله موثوقون عن ابن مسعود (اذا أراد الله بعبد خيرا فقهه فى الدين وألهمه رشده) وقوله باسناد جيد عن مهران مولى النبى صلى الله عليه وسلم (اذا أراد الله بقوم خيرا ولى عليهم حلماءهم وقضى بينهم علماءهم وجعل المال فى سمحائهم واذا أراد بقوم شرا ولى عليهم سفهاءهم وقضى بينهم جهالهم وجعل المال فى بخلائهم) وقوله باسناد صحيح عن جابر (اذا أراد الله بأهل بيت خيرا أدخل عليهم الرفق) وقوله باسناد جيد عنه (اذا أراد الله بعبد شرا خضر — أى حبب — له فى اللبن والطين حتى يبنى) وقوله باسناد حسن عن عائشة (اذا أراد الله بالامير خيرا جعل له وزير صدق ان نسى ذكره وان ذكر أعانه واذا أراد غير ذلك جعل له وزير سوء ان نسى لم يذكره وان ذكر لم يعنه)

« ان القدرة نوعان قدرة مصححة وهي قدرة الاسباب والشروط وسلامة الآلة وهي مناط التكليف وهذه متقدمة على الفعل غير موجبة له وقدرة مقارنة للفعل مستلزمة له لا يتخلف الفعل عنها وهذه ليست شرطا فى التكليف فايمان من لم يشأ الله ايمانه وطاعة من لم يشأ الله طاعته مقدور بالاعتبار الاول وغير مقدور بالاعتبار الثانى فان قيل هل خلق لمن علم أنه لا يؤمن قدرة على الايمان أم لم يخلق له قدرة قبل خلقه له قدرة مصححة متقدمة على الفعل هي مناط الامر والنهى و لم يخلق له قدرة موجبة للفعل مستلزمة له لا يتخلف عنها فهذه فضله يؤتيه من يشاء وتلك عدله التى تقوم بها حجته على عبده »

فلا مخاص من الجبر وهل لمن لم يؤتَ من فضل الله الذى يؤتيه من يشاء ان يؤمن ؟ وقوله بعده « فان قيل فهل يمكنه الفعل و لم يخلق له هذه القدرة ـ الثانية المستلزمة ـ قيل هذا هو السؤال السابق بعينه وقد عرفت جوابه » فرار عن الجواب كما مر فى رقم ١٦٢ — ١٦٣ حيث قال بعد كلام تقدم فى المناظرة بين قدرى وسنى « قال القدرى أنا أجوز تعلق الطاعة والمعصية بمشيئة الرب سبحانه واحداثه على وجه الجزاء لا على سبيل الابتداء وذلك أن الله سبحانه يعاقب عبده بما شاء ويثيب فكما يعاقبه بخلق الجزاء الذى يسوئه وخلق الثواب الذى يسره فكذلك يحسن أن يعاقبه بخلق المعصية وخلق الطاعة فان هـذا يكون عدلا منه وأما ان يخلق منه الكفر والمعصية ابتداء بلا سبب فمعاذ الله من ذلك قال السنى هذا توسط حسن جدا لا يأباه العقل والشرع ولكن من ابتدأ الاول ؟.. قال القدرى فما تقول أنت أيها السنى فى الفعل الاول اذا لم يكن جزاء فما وجهه وأنت ممن يقول بالحكمة والتعليل وتنزه الرب سبحانه عن الظلم قال السنى لا يلزمنى فى هذا المقام بيان ذلك فانى لم أنتصب له انما انتصبت

لابطال احتجاجك بالآية لمذهبك الباطل » يريد قوله تعالى (ماأصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) . ولم يجب باختصار أن البادىء هو العبد لعلمه بانه يأباه قوله « اذا أراد الله رحمة عبد جذب قوى ارادته وعزيمته الى ما ينفعه الخ » ثم عاد الى الجواب فقال « ولله فى ذلك حكم وغايات محمودة لاتبلغها عقول العقلاء ومباحث الاذكياء » وهذا التجاء الى أساس ان الله يفعل مايشاء ولا يسأل عمايفعل وهم يسألون ثم عاد فقال « فالله سبحانه يضع فضله وتوفيقه وامداده فى المحل الذى يصلح له ومالا يصلح له من المحال يدعه غفلافارغا من الهدى والتوفيق » فوضع موضع أن يقول « والله سبحانه يضع فضله و توفيقه و امداده فى المحل الذى يشاء » قوله « يضعه فى المحل الذى يصلح له » ليوافق على أساس التعليل كأن للمحل صلاحية ذاتية واستعداداً ذاتياً غير مجعول كما قال به الشيخ محيي الدين ابن عربى « ان الماهية غيرمجعولة والخير و الشر من حسن الاستعداد النفسى الامرى وسوئه » وأبطلناه فيما سيأتى .

هذا وأصح قول قاله ابن القيم قوله فى رقم ١٤٤ « ومعاذ الله والله أكبر وأجل وأعظم وأعز أن يكون فى عبد شىء غير مخلوق له ولا هو داخل تحت قدرته ومشيئته فهو عبد مخلوق من كل وجه و بكل اعتبار وفقره الى خالقه وبارئه من لوازم ذاته وقلبه بيد خالقه و بين أصبعين من أصابعه يقلبه كيف يشاء فيجعله مريداً لما شاء وقوعه منه كارها لما لم يشأ وقوعه فما شاء كان و ما لم يشأ لم يكن و نعم والله سلسلة المرجحات تنتهى الى أمر الله الكونى ومشيئته النافذة التى لاسبيل لمخلوق الى الخروج عنها » (١)

---

(١) ومثله قوله فى قوله تعالى (فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره) « فان قلت فما

وقوله هذا يهدم كثيراً من سابق أقواله ولاحقها ومن جملة ماهدم به من أقواله قوله الذى نقلناه عنه « انه لاتفتقر كل ارادة من العبد الى مشيئة خاصة من الله توجب حدوثها بل يكفى فى ذلك المشيئة العامة لجعله مريداً » إذ لا شبهة فى أن جعل الله عبده مريدا لما شاء وقوعه منه يدل على أن ارادته الجزئية المتعلقة بالواقعات تتعلق كل واحدة منها بما تتعلق به بمشيئة خاصة من الله ولا تكفى فيها مشيئة الله العامة لكون العبد مريدا مطلقاً لان هذه الارادة من العبد صالحة لان تتعلق بالواقع وضده فلايحصل المعنى الذى أراده ابن القيم بان يقول وقلبه بين اصبعين من أصابعه يقلبه كيف يشاء فيجعله مريدا أى متصفاً بصفة الارادة مطلقاً ليقع ماشاء وقوعه منه بل لا معنى له!

وأما قول الامام وتابعيه بلزوم هدم الشريعة وإبطال التكاليف الالهية التى نطق بها كتب الله المنزلة على رسله لو اعترف بالجبر الذى اعترف به فى مذهب الاشاعرة للزوم كونها تكليفاً بما ليس فى وسع المكلفين فجوابه أولا ان الجبر يلزم مذهب الامام ومن تبعه أيضاً كما عرفته بشهادة شاهد من كلماتهم فما هو جوابهم فهو جوابنا وثانياً أنا لانسلم كون تكاليف الله مع كون أزمة المكلفين بيده ومشيئاتهم منوطة بمشيئته تكليفاً بالمحال ومالا يطاق مهما اشتد وثاقهم، لان امتثالهم التكاليف انما يقع عندنا وعند الامام وأنصاره بمعونة من الله الذى بيده الازمة وهذا الامتثال بهذه المعونة ممكن دائما وعدم

الاسباب التى تشرح الصدور والتى تضيقها فقلت السبب الذى يشرح الصدر النور الذي يقذفه الله فيه فاذا دخله ذلك النور اتسع بحسب قوة النور وضعفه واذا فقد ذلك النور اظلم وتضايق . فان قلت فهل يمكن اكتساب هذا النور ام هو وهبي قلت هو وهبي وكسبي واكتسابه ايضا مجرد موهبة من الله تعالى فالامر كله لله والحمد كله له والخير كله بيديه وليس مع العبد من نفسه شيء البتة بل الله واهب الاسباب ومسبباتها وجاعلها اسبابا ومانحها من يشاء ومانعها من يشاء اذا أراد بعبده خيرا وفقه لاستفراغ وسعه وبذل جهده فى الرغبة والرهبة فانهما مادتا التوفيق فبقدر قيام الرغبة والرهبة فى القلب يحصل التوفيق »

امكانه بدونها لايجعل التكليف به تكليفاً بما لايطاق لكون العبد يمكنه الاتيان به لو أراده لكنه لا يريده بدون الاعانة والتوفيق من الله تعالى ومن يكون الفعل ممكنا له وهو لا يريده ويفتقر فى ارادته الى الاعانة لايعد ممنوعا منه ولا التكليف به تكليفاً بما لايطيقه لانه مختار فى فعله قادر عليه وممكَّن منه عند إرادته وهذا كاف فى صحة التكليف به ولا حاجة فى صحته الى كون الفعل أثر قدرته وكونها مؤثرة فيه كما ادعاه الامام وأتباعه مع كون هذا بمعنى خلق الفعل كما بيناه وقول الامام « ففى المصير الى أنه لا أثر لقدرة العبد فى فعله قطع طلبات الشرع والتكذيب بما جاء به المرسلون » ليس بشىء لصحة التكليف بالفعل مع كونه أثر قدرة الله وخلقه المترتب على ارادة العبد للفعل ترتبا جرت عليه سنة الله من دون تأثير لقدرة العبد فى الفعل سوى اقترانها به أما ان العبد لايريد امتثال طلبات الشرع بلااعانة وتوفيق من الله تعالى مع كونه صاحب ارادة ومع تمكنه من فعلها وامتثالها لو أراده وأما انه لايمكنه الفعل والامتثال لعدم الارادة ولا تمكن الارادة لعدم الاعانة فمنشؤه افتقار العبد فى كل أمره الى الله قطعاً الذى لايضرنا الاعتراف به ولا يمكن معارضينا انكاره لا نبائه عن عدم القطع بتأثير اعانة الله وتوفيقه وهدايته اثباتاً ونفياً فكأن في الامكان أن لايسعد الموفق عندهم ولا يشقى المخذول وهوخلاف نص القرآن بل وخلاف نصهم فى تصوير حالى الفريقين بقولهم « اذا أراد الله بعبد خيرا ... واذا أراد الله بعبد شرا ... » وليس لهم أن ينسوا فى طريق التخلص عن الجبر أمورا نطق بها القرآن ونطقوا هم أنفسهم فلوقلنا باستغناء العبد عن مدد الله ومعونته لخالفنا ماجاء فى شرائعه التى نحذر ابطالها من أن الانسان لايملك لنفسه نفعاً ولا ضرا الا ما شاء الله

وما جاء فيها من تعليم العباد بطلب الهداية منه لما أن من يهدى الله فهو المهتدى ومن يضلل فلا هادى له من بعده .

وجملة القول أن قياسهم المكلف بالتكاليف الشرعية فى مذهب الاشاعرة بالموثق الملقى فى اليم مع النهى عن الابتلال غير صحيح من جهتين لان ذلك الموثق الملقى لا يقدر على التحرز من الابتلال ولو أراده ولا يقدر ملقيه أيضاً فى هذه الحالة ـ وهو ناهيه عن الابتلال ـ على وقايته لو أراد ذلك فهذا تكليف بما لا يطاق بتمام معنى التعبير بخلاف المكلف بالتكاليف الشرعية لأن هذا الموثق ليس بممنوع عن الفعل متى أراده والذى يأمره وينهاه أقدر على توفيقه لامتثال الامر والنهى لكون وثاقه بيده فلو كان آمره وناهيه غير من بيده الوثاق لأشكل الأمر حتى ان آمره وناهيه ممن ليس وثاقه بأيديهم فوثاقهم أيضاً بيد من بيده وثاقه أما كون إرادة المكلف بيد الله يتصرف فيها كيف يشاء لا كتصرف المكرِه الذى يفسد ارادة المكرَه بل لكون قلبه بين اصبعين من أصابعه يقلبه كيف يشاء، فهو لايخرج المكلف عن كونه مختاراً فى الفعل بالاختيار الصحيح فالفعل الذى يفعله ليس الا ما يريد هو نفسه أن يفعله غير أن كونه مريداً له بالنظر الى باطن الامر مبنى على كون الله يريد منه أن يريده ولا يمكنه الخروج عن إرادة الله ومشيئته اذ لو أمكنه لامكن بارادة منه غير داخلة فى ملك الله وأنى له ذلك فعدم الامكان هذا ينشأ من سعة ملك الله واحاطته ولا يعد ذنباً على مذهب الاشعرى يؤاخذ به وانه سر القدر الذى من حقه أن تبقى على الباحث فى مسئلة القضاء والقدر مهما كان منقباً فى البحث ، بقية منه غير منكشفة .

وهذا التحقيق الذى اهتديت اليه بتوفيق من الله والذى تنهدم به دعوى

هدم الشريعة وابطال التكاليف المأخوذ به مذهب الجبر المتوسط وتنحل مشكلة التكليف بمالا يطاق، ان أقل بشأنه كما قال الامام «قد أطلقت أنفاسى ولكنه لو وجدت فى اقتباس هذا العلم من يسرد لى هذا الفصل لكان وحق القائم على كل نفس بما كسبت أحب الىّ من ملك الدنيا بحذافيرها أطول أمدها » أو ما يقرب منه فليس ببعيد من القارئ المنصف الموفق أن يقدر قدره ويستفيد منه غير مستخف له ولا ينصرف عنه لسهولة مأخذه وعدم خطورة آخذه وقال ابن القيم فى مقدمة شفاء العليل عن الفوائد التى ضمنها كتابه : « لعلك لا تظفر بها فى كتاب ولعل أكثر من تعظمه ماتوا بحسرتها ولم يصلوا الى معرفتها والله يقسم فضله بين خلقه بعلمه وحكمته وهو العليم الحكيم »

ولا يبقى بعد هذا إلا الزامنا بورود الاعتراض على الله سبحانه لكونه يعين من يشاء ويهديه الى صراط مستقيم ويخذل من يشاء فيضل عن الصراط السوى ويعد الاول حسن الثواب ويوعد الثانى بسوء العقاب لكننا لانخاف ورود الاعتراض على الله تعالى ان لم يخف المعترضون على أنفسهم انهم لن يضروا الله شيئاً والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لايعلمون ألم يعلموا أن الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويرحم من يشاء له الحكم واليه ترجعون لايسأل عما يفعل وهم يسألون وطريقنا كما ترى فى حل معضلة أفعال العباد تستند فى أخرى منزلته الى هذه النقطة ولاندعى تمام حلها كغيرنا مع كون طريقنا أقرب الى الحل من طريقهم وأسلم من الاعتراضات الواردة عليهم ولا عيب لها غير احتوائها الخضوع لقانون (لا يسأل عما يفعل) ومن ادعى الاستغناء من الخضوع لها فجدير بأن نعدّ دعواه من أغلاطه بل من

هدم الشريعة الذى يتجنبه ويرمى به غيره .

تأثير عقيدة القضاء والقدر فى حياة الانسان

راجت فى بلاد الاسلام منذ آونة دعوى أن عقيدة القضاء والقدر بمعنى رد كل شىء الى مشيئة الله تسوق الناس الى العطالة والبطالة وتعوقهم عن المساعى وان المسلمين تأخروا فى صفوف الامم بهذا السبب العائق ومع كون محدثى هذه الفكرة هم الملاحدة الساعين فى تنفير المسلمين عن دينهم بتفنيدهم فى عقائدهم واحدة بعد واحدة الداعين خدمة الاسلام بهذه الطريق ، فقد وقع أن كثيرا من الناس حتى البعض من علماء الدين كتبوا تحت تأثير هذه الدعايات ان لم يكن فى تخطئة عقائد المسلمين فى مثل التوكل والقضاء والقدر ففى تخطئتهم فى فهم معانيها فالتزموا الاصلاح والتعديل فى تفسيرها وكثيراً ما وقعوا أنفسهم فى الخطأ حتى ان فضيلة الشيخ بخيت القائل فى محاضرته المار ذكرها « انى فى هذه الليلة أريد أن أتحدث معكم فى القضاء والقدر وذلك لأن معناها الحقيقى التبس على كثير من الناس والتبس عليهم مراد الشارع منهما حتى انهم توهموا لكثرة استعمال هذين اللفظين أن فيهما معنى الاكراه والاجبار وليس كما توهموه »

والقائل فيما يقرب من ختامها :

« وقس على هذا الحديث أمثاله من الاحاديث والآيات ولا تغتر بأقوال الذين جهلوا حقيقة التشريع الالهى وجبلوا على تثبيط همم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح » يُفهم أنه وقع فيما وقع من الاخطاء والتكلفات — التى نقلناها فى هذا الكتاب وانتقدناها عليه — عند تهريب

عقيدة القضاء والقدر الاسلامية من هجمات المجددين المتفرنجين بالرغم من كون التجارب أرتنا أن ملاينتهم فى النقاش والميلَ الى نواحى التنزيل والتعديل من تلك العقائد الدينية دون أن تُستقبل تلك الهجمات من جباهها والسعىَ للتبرؤ من تهمة التعصب الذى تعودوا أن يلصقوا وصمتها بعلماء الدين، ضعفٌ يُعدى الاسلام ويرديه فالمبتلى بهذا الضعف كثير فى علماء مصر غير المتنبهين لمكائد الملاحدة العصريين .

ومن ذا يسلّم بكون الاعتقاد بالقضاء والقدر يسوق معتقديه الى العطالة حتى يُحتاج الى تأويل أو اعتذار بوقوع الخطأ فى فهم معانيهما من المسلمين المتأخرين فتلك العقيدة بتمام معناها الذى لم يعتره تأويل ولا تبديل رد كل شئ الى الله والاذعان بأن الامر كله بيده لكن هذا الرد وهذا الاذعان لايتضمن قعود الانسان واضعاً احدى يديه على الاخرى كالمكتوف وانما مضمونه أن يعتقد مع عدم التقصير فى المساعى التى هى فى وسعه، ان مساعيه أيضاً من الله أى ان كلامنا فى ناحية المسألة العلمية كما أن فضيلة الشيخ بخيت درس المسألة فى محاضرته من ناحيتها تلك .

واذا بحثنا فى الناحية العملية فالمسلمون الاقدمون الاقوياء فى دينهم والذين تأثير الافكار الدينية فى قلوبهم أكثر، ما كانوا عاطلين ولا مغلوبين بين الامم فهل هم اكتسبوا قوتهم فى الحياة من إيثار مذهب الاعتزال على مذهب الاشاعرة ؟ أريد أن أقول لايستطيع أحد أن يدعى أنهم كانوا لايؤمنون بالقضاء والقدر أما مسلمو هذا الزمان فلا يتركون أمرهم الى القدر ولايردون كل شىء الى الله كما ادّعي بل يأملون كل شىء من العباد ويتزلفون اليهم ويتملقون لمن رأوا الامور بيده لايخافون الله ويخافون كل شىء وانهم

لايألون جهدا فى الحصول على منافعهم الخسيسة وطلب الأمن و الراحة لهم ولو كان فى ظل من الذل باسم العمل بالاحوط

يرى الجبناء أن الجبن حزم و تلك خديعة الطبع اللئيم

فيظهر أن لا إيمان لهم بالقدر أو ان ايمانهم به ضعيف كل الضعف لكن علماء الدين الذين أضلهم الصوابَ صياح اللادينيين بالدعاية ضد عقائد الاسلام تراهم يعاكسون الحقيقة فى تشخيص المرض و يميلون من غير ماحاجة الى مذهب الاعتزال كما فعل فضيلة الشيخ بخيت وقبله أكثر منه المرحوم الشيخ محمد عبده .

فمسلمو زماننا إن قالوا بأفواههم انهم يؤمنون بالقدر فانما يقولونه سترا للنقص الواقع فى إيمانهم به و يظن الغافل أن ايمانهم به سبب انحطاطهم و لو صح ايمانهم به وتم لكانوا شجعانا لايلوون عن التضحية بالاموال والانفس و يستحقرونها فى سبيل الغايات السامية فالاجدر بعلماء الدين أن يجتهدوا فى احياء عقيدة القضاء والقدر و تجديدها عند المسلمين بدلامن اضعافها بالتأويل والتعديل فى تفسيرها انخداعا بتسويلات اللادينيين و انا نبهنا فيما سبق و بالغنا فى التنبيه على أن مسألة الايمان بالقدر بصفة كونها مسألة علم و عقيدة لاترفع المسئولية و المكلفين عن العباد فى دنياهم وآخرتهم ففى حين أنه يلزم عدم الاخلال بنفس تلك النظرية العلمية لاجل الوظائف والمساعى المنبعثة عن المسئولية والمكلفية ، يلزم عدم الاخلال بالوظائف بناء على تلك النظرية. ثم ماذا يكون مقدار علاقة مسلمى زماننا بمسائل العلم ؟ لاسيما علم الدين حتى يكونوا قد تركوا بسببها أعمالا تحلو لهم أو لاتحلو لهم فهل لا يفكر الغافلون المنخدعون بتسويلات الملاحدة الذين يريدون أن يزيدوا فى تخريب

عقائد المسلمين فترموا دينهم بذنوب نشأت عن ضعف الدين ، فى ان مسلمى زماننا بعيدون عن العلم بأدق مسألة علمية كمسألة القضاء و القدر وعن العمل بموجب ذلك العلم ؟ ؟ وان هان لهم أن يسيئوا الظن بعقيدتهم الدينية فيسلوا عنها بدلا من أن يبحثوا عن نظر العلم البعيد فيها كما هان للعلماء أن يرجعوا القهقرى أمام حملات اللادينيين بدلا من أن يستقبلوا دعاياتهم و يردوها على وجوههم بقوة العلم [١]

فالمسلمون بما اعتراهم و امتدت سرايته الى علمائهم من ضعف قلب وأراهم أنفسهم محتاجين الى الحصول على مرضاة الغربيين عنهم أو الملاحدة الناشئة فيما بينهم أكثر من احتياجهم الى الحصول على مرضاة الله ، إن رجعوا خطوة أمام كل اعتراض ورد عليهم متعلق بمسألة دينية موهمين بحالهم هذا تصديق ما يُدعى من أن دينهم مانع عن الرقىّ ، ما برحوا غير أن يكونوا ملعبة لاعداء الاسلام . فالاسلام لاحاجة له الى أىّ اصلاح ومن أرادوا اصلاحه فانما يحاولون افساده وتجب مقابلتهم بهذا الحس والشعور [٢]

---

(١) وقد يستدل الشاكون من عقيدة القدر والقائلون باحتياجها الى التصحيح بانه كثيرا ما يسمع من بعض العوام عند ما اقترفوا المعاصى وليموا عليها جوابهم بانها مقدرة لهم فيجترئون على المعاصى والآثام ويحتجون بالقدر وعندنا ان هذه الحالة لا يدل على أنهم آمنوا بالقدر فضلهم ايمانهم عن سواء السبيل بل نريهم شهودا لنا فى نقض دعاوى القائلين بان عقيدة القدر تحمل معتقديها على الكسل وترك العمل أى العمل الصالح المفيد فى الدنيا والآخرة فاذا كانت هذه العقيدة تبعث الانسان على البطالة وترك العمل انتظارا للقدر فلم لا تبعثهم على ترك المعاصى التى هى أفعال وأعمال أيضا فهل هذه العقيدة عقار ذو أثرين متضادين يؤثر بالتنشيط فيمن يشاء وبالتعطيل فيمن يشاء فهذا دليل على أن كلا الضربين من الناس المتعذرين بالقدر فى تكاسلهم ونشاطهم كاذبون فى ذلك الاعتذار والاحتجاج وانهم يختارون ما يحلو لهم ويوافق اهواءهم فحق عليهم أن يقال لهم « تهيأوا لما وعدتم به فى الدنيا من الخسران وفى الآخرة من عذاب النيران فانهما مقدران أيضا »

(٢) وقد كانت مسئلة القدر والقضاء موضع البحث والنقاش فى الاسلام من قبل حتى

نعم ان المسلمين انفسهم فى حاجة الى الاصلاح وأساس مرضهم ضعف القلب الناشئ من ضعف الدين فيجب على طبيبهم الذى يتعهد مداواتهم أن لا يسلك عكس طريقها كاختراش دينهم والزيادة فى اضعافه بل يسعى لاحياء عزة النفس الاسلامية فى قلوبهم ، فينبغى للمسلم أن يرى ملته فوق كل ملة ويتشدد فى اجتناب تقاليد تعد علامة أنه يرجح غير ملته عليها بأن يتشبه بغير المسلمين ومافهم — ولا يزال — كثير من علماء الاسلام وعقلائه أن لبس من سماهم آباؤهم بأسماء المسلمين برنيطة الافرنج فى بلاد الاسلام واراءة الناس أشخاصهم فى زى الاجانب واظهارها بمظاهرهم وما الى ذلك مما يتضمن إكبارهم واستصغار الاسلام ، ضربة مهينة أيما اهانة على عزة النفس الاسلامية واستخفوا بمحذور هذا التقليد تحت تأثير قول المتفرنجين « لا يلزم شئ من تبديل الازياء » وغاية انكارهم عليه أن عدوه احتقاراً للقومية ولم يتدبروا أن معنى ذلك أن قوميتهم عزيزة عندهم فيهتمون بكرامتها ويجتنبون أن يمسوها بما يدل على معنى استهانة بها ولا عزة لدينهم عندهم ولا أهمية فلذلك لا ينتبهون على استهانة تلصق بكرامته ولا يعتبرونها استهانة والحال ان الاسلام القديم كان يدرك بما فيه من عزة النفس ولا يخفى عليه أن التشبه بالكفار كفر .

وبالنظر الى أن النظر فى الفرق بين تاريخ الاسلام القديم المعظم وبين

تولدت منه المذاهب المختلفة لكن أصحابها لم يدرسوها ولم يتنازعوا فيها تحت تهمة أنها تمانع سعى البشر وتؤخر معتقديها فى صفوف الامم بل تحروا الحقيقة فى عقائدهم الدينية وابتغوا مرضاة الله تعالى فمن تفكر فى سعة قدرته وعظمتها قال بالجبر ومن رأى تنزيه الله عن الظلم والقبائح قال بالتفويض ومن عمد الى الوسط قال لا جبر ولا تفويض .

تاريخ الاسلام المعدل الذى يحتوى العلماء المائلين الى أهل التجديد الحديث من حيث يشعرون أو لايشعرون كاف فى فهم سقم خطتهم فى دفع المسئولية عنهم بالافتراء على ما لدينا من كنوز القوة المعنوية مثل التوكل على الله والايمان بالقدر ، فان أقمتُ الحجة عليهم بتأخر المسلمين فى الزمن الحاضر بالرغم من تقدمهم فى أزمنة الايمان بالقدر الايمان الخالص الذى لم يوهنه تعديل المتأولين ، كانت حجتى أقوم من حجتهم ، و مع هذا فكل منهما لما كان من قبيل اثبات الشئ بالدوران الذى لايتم عند أهل العلم ما اجتزأت بمعارضتهم بمثل حجتهم وأوردت عليهم الدليل التحليلى الآتى :

هل الايمان بالقدر يسوق الانسان الى ترك المساعى أو يكون سائقاً الى السعى للدنيا والآخرة فلننعم النظر فيه :

ان من يؤمن بالقدر ويرد كل شيء الى تقدير الله لما كان يعتقد ان اجتهاده فى سعادة دنياه وأخراه أو توانيه فى طريق سعادتهما مقدران أيضاً ينظر فى أمره فان رأى سعيه للخير يستبشر منه كونه من عباد الله الذين خلقهم ليكونوا سعداء وييسره للسعى فى سبيله فيزيد سعياً على سعيه وان رأى خلافه واستشعر شقاءه فى الدنيا والآخرة فهل يقعد مطمئناً ومستريحاً أم يجزع من احتمال كونه فى زمرة من كتب لهم الشقاء فى الدنيا والآخرة وينساق فى خلال الجزع الى طريق السعادة فما دام ان المساعى ليست الا وسائط تحقيق القدر كما دل عليه الحديث الذى ذكرناه فيما سبق نقلا عن مسند أحمد بن حنبل ويؤيده قوله عليه السلام (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) أخرجه الطبرانى عن ابن عباس وعمران بن حصين وقد سبق حديث هشام ابن حكيم ان رجلا قال يارسول الله انبتدئ الاعمال أم قد مضى القضاء فقال

ان الله لما أخرج ذرية آدم من ظهره وأشهدهم على أنفسهم ثم أفاض بهم فى كفيه فقال هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار فأهل الجنة ميسرون لعمل أهل الجنة وأهل النار ميسرون لعمل أهل النار وحديث عبد الله بن عمر انه قال لما نزل (فمنهم شقى وسعيد) فقال عمر يانبى الله على م نعمل على أمر قد فرغ منه أم لم يفرغ منه قال على أمر قد فرغ منه وقد جرت به الاقلام ولكن كل ميسر الحديث) ولما سمعه وأمثاله بعض الصحابة قال ما كنت أشد اجتهاداً منى الآن وهو يدل على جلالة فقه الصحابة ودقة أفهامهم وصحة علومهم وقال بعض السلف « والله ما أحب أن يجعل أمرى الىّ وكون أمرى بيد الله خير من أن يكون بيدى » فالايمان بالقدر يسوق معتقده دائما الى السعى والعمل فيرى منفعته فى المساعى قائلا ان لم يثمر أحدهما فيثمر الآخر ومؤملا خيراً من أسرار القدر ولا يمكنه تفسير القدر فى مصلحته الا بهذه الطريق لان المقدر غير معلوم ولا امارة له غير أفعاله وأعماله [1] ولما أن يئس المعتقد للقضاء والقدر يكون انتحارا تاماً فيبعد كل البعد أن يلقى نفسه فى هذه الدركة ويقعد آمنا مستريحا أعنى أن عطالة المؤمن بالقدر قائلا ان الامر ينتهى الى ما يكون لما أنها لا تؤمن له راحة قلبية بل تنبىء عن سوء ما يكون من امارة القدر فيلزم أن يخاف هو موقفه العاطل ويتشاءم منه أكثر من مخافة منكر القدر وتشاؤمه [2] ومقابلا لذلك ، فالغافل غير المهتم بالقدر وغير الرائى ما فى ترك

---

(١) فنحن لا ننكر قيمة المساعى فى الدنيا والآخرة لانه مع كون قضاء الله وقدره حاكمين فى كل شىء جعلت أعمال العباد أنفسهم واسطة لجريان القضاء والقدر المتعلقين بافعالهم الاختيارية .

(٢) فان قلت ان نظره وتفكيره فى عواقب أمره موقوف أيضا على القدر قلنا نعم وفى الناس من ترك النظر فضلا عن المساعى ولا فرق بين أن يكون تارك النظر معتقد القدر أو غير معتقده أعنى أن أقول لا يعترض علينا بان معتقد القدر يترك النظر لان القدر يكون مانعه عن النظر ان كان مانعا لا الايمان به كما سنوضحه فى تارك المساعى نفسها .

المساعى من معنى القدر المشئوم كما لايخاف عدم السعى ييأس ان لم ينل ما أمله و يطيش لبه إذا نال لرؤيته الفضل فى نفسه أما معتقد القدر والمعتمد عليه فلا ييأس ولا يفتر بسهولة وكم فرق بين إقدام الرجل على الاعمال العظيمة اذا كان يعتقد أنه مسيّر اليها من الله و بينه اذا كان يعتقد أنه موكول الى نفسه مخذول ثم ان معتقد القدر لاينسى عند الموفقيات أن يزينها بالتواضع ولا يفقد لبه و رشده بسكر الظفر وما أحسن ما أفاد قوله سبحانه وتعالى من تلك المزايا الدقيقة التى يتضمنها الايمان بالقدر : (ما أصاب من مصيبة فى الارض ولا فى أنفسكم الا فى كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير لكيلا تأسوا على مافاتكم ولا تفرحوا بما أتاكم ان الله لايحب كل مختال فخور)

الحاصل أنه لاوجه لذهاب أحد الى أن عقيدة ربط كل شىء بالقدر و رده الى الله تعوق الانسان عن السعى والعمل وماتقتضيه الحياة من الحركات مستسلما للقدر فهو لايمكث تحت بناء أحس بأنه ينهدم عليه بسبب اعتناقه عقيدة أنه لايجرى فى الكون الاحكم ارادة الله فيفر كما اذا لم يعتنقها فلا تخافوا عليه ولا تحسبوه أنه لن يبرح محل التهلكة مستسلماً للقدر و منتظرا للموت وخصيصاً لايقع اقتراف أمثال هذه الخطايا من مسلمى زماننا الذين يقوّمون لارواحهم أثماناً باهظة . فمع القطع بأن كل شىء بالنظر الى بواطن الامور يجرى تحت سيطرة ارادة الله وأنه لاشىء فى الحقيقة بأيدى العباد وانه لاتتحرك اراداتهم الى جهة أىّ شىء مالم تتعلق بها ارادة الله ، فلاراداتهم أيضا أهمية عظيمة باعتبار كونها علامة لارادة الله يدل عليه هذا المثال أعنى فرار معتقد القدر من التهلكة باوضح دلالة فلو قلتم لمن يؤمن بان لاشىء بيده وأن جميع حركاته تدار بارادة الله « لماذا تهرب اذن من التهلكة ؟ » فله أن يجيبكم « بان الذى ألهمنى الهرب هو الله

فهو يهز بى نعم ان لا أمت أى ان كانت نجاتى من التهلكة مقدرة أنج وان لم أهرب الا أن سنة الله فى مثل هذه الاحوال جارية على انجاء عباده بتهريبهم فلذلك أفر انا »

فهذا حال الانسان ومعاملته فى الامور المتعلقة بدنياه مع الايمان بالقدر فلا خوف على سعيه لدنياه من ايمانه وعقيدته والمسلم فى هذا الزمان يترك ايمانه ولا يترك دنياه و يكذب ان ترك وأحال الى القدر بل يكون لتركه سبب آخر مثل الكسل والجهل بطريق السعى المنتج .

أجل يحتمل أن يوجد من تأبى عقولهم تأليف مسئولية الانسان الاخروية مع عقيدة الايمان بالقدر ، تأبى بالرغم مما أسلفنا من الايضاحات المهمة بهذا الصدد فمن المحتمل أن يقولوا اذا كان كل شىء من الله فالسعى والعمل أيضاً لايكون بيد الانسان ولا يفيد كونه امارة لظهور القدر ولا يفيد أيضا وقوع السعى والعمل باختيار الانسان وارادته بعد ان كانت ارادته واختياره أيضا مربوطين بارادة الله شعر به أو لم يشعر فكيف يجعلهم الله مسئولين و يناقشهم فى أمور أتوها تحت تأثير خفى من ارادته وهل ليس للانسان بعد ان لم يكن بيده شىء وكان مجرد واسطة لانفاذ أحكام القدر ـ كما قيل ان هى الا فتنتك ـ أن يقول « تجعلنى يارب فاعلا وتسألنى عنه »

فهذه نقطة ينبغى التوقف عليها وقد أصبحنا علمنا الانسان ان لم يكن عالما ان لاشىء بيده وان ارادته تابعة لارادة الله فان لم تتبع بالاكراه فباغراء واقناع أقوى تأثيراً من الاكراه فأفشينا سر القدر وكان الانسان يخال نفسه فاعلا مختارا مطلقاً من كل قيد وتأثير الا ان حقيقة المسألة ان كانت كما قلنا بشهادة الادلة العقلية والنقلية وكان يلزم أن لايكون الانسان مسئولا عما فعله

تحت التأثير فلا فرق فى هذا الصدد بين أن يعلم أو لا يعلم كونه تحت التأثير وليس بمكسب الله حق تحميل المسئولية على عبده - ان لم يملك ذاك الحق مطلقا - أن يكون قد أخفى منه تأثيره فى أفعاله الاختيارية وأوهمه انه فاعل مختار مستقل وهو الذى أفشى هذا السر ونبه عليه قائلا : (واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه) فهل تصح مسئولية الانسان عن أفعاله التى فعلها تحت التأثير شعر بالتأثير أو لم يشعر فلننظر فى ذلك:

لننظر لكن فى صحة مسئولية مَن أمام مَن ؟ فبعد ماقال الله لعباده انكم مسئولون عن أعمالكم فهل يُشك فى كون موقفهم عنده موقف المسئولية أم هل يكون لهم حق أن يقولوا « مادمنا ليس بأيدينا شىء ونفعل كل مانفعله تحت اشارة خفية من ارادة الله فكيف يناقشنا على مانفعله بدافع من ارادته » وهل يملك العبد الذى لا يملك شيئاً ولا يصح أن يكون بيده شىء ، حق الاعتراض على خالقه . والخطأ كله فى قياس المعاملة بين الخالق والمخلوق بالمعاملات التى تجرى بين الناس بعضهم مع بعض ووزنها بميزان الظلم والعدل المخصوص بمعاملاتهم لأن المعاملات بين الخالق والمخلوق تابعة لقانون (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) فأصبح ملغى بهذا القانون جميع القوانين المتضمنة لطلب التعليل من العباد وقد سمعتم فيما سبق الآيات والاحاديث الناطقة بعدم وجود أى شىء بيد الانسان وان كل شىء يجرى تحت مشيئة الله وتبين لكم كيف تنتهى الادلة العقلية أيضا اليه فهذه اذن حقيقة لاتنكر ومع ذلك فان كون موقف الانسان موقف المسئولية وكونه لايُعذر ان عمل سوءا ولا يظلم ربه الذى يجزيه على حسب أعماله ، حقيقة ثابتة أيضا بدلالة الآيات والاحاديث وشهادة شاهد من نفس الانسان فنحن فى ضرورة الايمان بها أيضا فلكون

كليهما حقا نؤمن بهما معاً ولا نوافق من لا يؤلف بينهما على القول بلزوم
اعطاء شيء لايدى العباد الذين لاشيء بأيديهم لجعلهم مسئولين والا فيكون
لهم حق أن يقولوا لله كذا وكذا دفاعا عن أنفسهم ، لأن باب المجادلة والمناقشة
بين المخلوق وخالقه مقفل من أوله الى آخره فان فتحتم ذاك الباب فلا تخرجوا
عن عهدة حل المسئلة على مذهب الماتريدية ولا المعتزلة فهل أنتم الذين أعطيتم
العباد مدخلا فى أفعالهم بارادتهم الجزئية التى يستقلون بها بل قبلتم حاكمية
العباد فى أفعالهم لتبعية خلق خالق تلك الافعال لارادتهم ، تنقضون أيضا
قاعدة (ان أثاب فبفضله وان عاقب فبعدله) اذ يلزم أن تكون دعوى استحقاق
الثواب من العبد الذى يدير أفعاله بنفسه مسموعة وعلى انفتاح باب النقاش
فى ناحية العقاب فمعاقبة الكافر على كفره فى الزمان المحدود بالعذاب المؤبد
فى النار لا تُرى موافقة للنسبة العادلة بين الجرم والجزاء فلئن حللتم مشكلة
استحقاق الثواب بالانتقال من الماتريدية الى الاعتزال القائل بالوجوب على
الله فلا تحلون مشكلة الخلود فى العذاب بالذهاب الى مذهب المعتزلة أيضا .

نعم وقد ادعى بعض من أولع بتعليل أفعال الله تعالى كابن قيم الجوزية
انتهاء عذاب جهنم بفنائها وعدُّ دوام العذاب منافياً لحكمة الله وعدالته كما
ادُّعيت منافاتهما لعذاب المجبور وأعنى بالمجبور من يكفر بالله ويضل بخذلان
الله وحرمانه من هدايته ولا محتمل لاهتداء من خذله الله وضلال من أعانه
فهذا هو المراد من المجبور بقضاء الله وقدره وقد علمت فيما سبق وتبينت أن
هذا الجبر غير الاكراه وغير الالجاء وأن المجبور بهذا الجبر الذى يختص بالله
تعالى ولا يعارض ارادة المجبور بل يتفق معها مجبور غير معذور . ومنبع الخطأ
فى تعليل أفعال الله تعالى وتقدير حكمته وتعيين قواعد العدل والظلم فى أفعاله

بعقولنا القاصرة ومن هذا القبيل تسمية المعتزلة أنفسهم باصحاب العدل تلميحاً الى مذهبهم فى أفعال العباد [١] وابن القيم تراه يتبرأ فى كتابه من المعتزلة ويتشدد فى تضليلهم ثم لاينجو من الوقوع فى عقلياتهم وستعرف أن من ألقاب المعتزلة (القدرية) ومن ذلك قد يجىء القدر بمعنى الاعتزال الذى يتضمن انكار القدر فاستمع إذن ما فى المسند والسنن عن أبى الديلمى قال : أتيت أبي بن كعب فقلت فى نفسى شىء من القدر فحدثنى بشىء لعل الله يذهبه عنى من قلبي فقال (ان الله لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم ولو رحمهم لكانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم ولو انفقت مثل أحد ذهبا ماقبله الله منك حتى تؤمن بالقدر وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ولومت على غير ذلك كنت من أهل النار) قال فأتيت عبد الله بن مسعود وحذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت فكل منهم حدثنى بمثل ذلك عن رسول الله ﷺ رواه الحاكم فى صحيحه.

فمن هذا الحديث تعلم أهمية الايمان بالقدر وما يحتاج اليه من آمن به ولم يبق فى قلبه شىء من الاعتزال المخل بايمانه ، من سعة التفكير وكنت ذكرت هذا الحديث فى كتابى الذى ألفته رداً على أقوال النافين للخلود وقد قال ابن القيم : « لهذا الحديث شأن عظيم وهو دال على أن من تكلم به أعرف الخلق بالله وأعظمهم له توحيداً وأكثرهم تعظيما وفيه الشفاء التام فى باب العدل والتوحيد فانه لايزال يجول فى نفوس كثير من الناس كيف يجتمع القضاء والقدر والامر والنهى وكيف يجتمع العدل والعقاب على المقضى

(١) قال ابن قتيبة فى كتابه الذى سماه (اختلاف اللفظ) «ان أهل القدر حين نظروا فى قدر الله الذى هو سره بآرائهم وحملوه على مقاييسهم أرتهم أنفسهم قياسا على ماجعل فى تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخلق على الخلق أن يجعلوا ذلك حكما بين الله وبين العبد»

المقدر الذى لابد للعبد من فعله » وابن القيم بعد ماقال ذلك أخذ يشرح معنى الحديث بتعداد نعم الله على عباده التى تنوء بكواهلهم ولا يمكنهم أن يفوه شكر بعضها بله كلها وعمد بذلك الى تأليف الحديث بما هو مذهبه من تعليل أفعال الله لكن الحديث الذى يعبر عن سعة حكمة الله ويمثل لها لجدير بان يضيق عنه نطاق التعليل كما يضيق نطاق العد والشكر عن نعم الله بل الحديث مسوق لخرق أمثال تلك المضايق وهو فى غنى عن الشرح لظهور معناه ومما يكفل له ظهور المعنى كون أبى بن كعب أورده لاذهاب مابقى فى نفس أبى الدرداء من القدر.

والقول الفصل انا نحن معاشر البشر فى دار امتحان مدهش فكما لم نأت الدنيا بارادتنا الجزئية فبالنظر الى أن خُلقنا مختلفين فى القوة والضعف والحسن والقبح والغنى والفقر والذكاوة والغباوة واستعداد الهداية والضلالة، لم نأخذ حظوظنا من وسائل السعادة والشقاء حينما أخذنا باختيارنا وارادتنا فلماذا تعجبون اذا كان مالك الملك الذى لم يترك أمرنا لنا فى مبادئ الخلقة لاينقطع تدخله فى أفعالنا وحركاتنا التى لها علاقة شديدة بتلك المبادئ فهل فى استطاعتكم أن تعترضوا على الفروق المشهودة بيننا فى الفطرة وإن لاتعترضوا فلماذا لاتعترضون ؟ لا تعترضون البتة بناء على أن المخلوق ليس له أن يعترض على خالقه إذ لاتشبه مالكية الخالق وحاكميته بأيةحا كميةومالكية فمالكية سواه مقيدة غير تامة وهذه مطلقة تعم أجزاء المملوك التى لا تتجزأ فاذن لاتعترضون للسبب نفسه على كون الحاكمية فى أفعالنا وحركاتنا لهوالمسئولية عن تلك الافعال علينا لانكم إن لم تبتدؤا الاعتراض ـ على تقدير انفتاح بابه ـ أو بالتعبير الأخف الاعتذار، من تفاوت الخلقة فى المبادئ فهما تكونوا

أحرارا فى أفعالكم وحركاتكم فالمالك المطلق الذى حدد استعداداتكم كما شاء فى الازل لن يخرجكم فى أفعالكم وإراداتكم أيضاً عن قبضة ارادته كما قال محيي الدين بن عربى الملقب بالشيخ الاكبر ان الخير والشر تابعان لاستعداد فاعليهما [1] فمع كون الانسان مختارا فى أفعاله وحركاته من حيث استقلاله فى ارادته الجزئيـة فرضا هل يستوى فى نقطة الارادة الجزئية موقف من خُلق قليل الحظ من العقل السليم الذى يحتاج اليه فى تمييز الحق من الباطل أو ضعيف الارادة تجـاه الشهوات النفسانيـة ، مع موقف من خُلق رزين العقل ومتين الارادة ؟ وفضـلا عن ذلك فبين أهل السنة والمعتزلة مسألة الاخوة الثلاثة المشهورة الذين كسب أحدهم آخرته والثانى أضاعها والثالث مات صغيرا فان قال هذا الثالث « لوعشت لاحرزت درجة أخى المسعود فلم أمتّنى يارب صغيرا ؟ » وقيل فى جوابه « لوعشت لكنت مثل أخيك الخاسر فصانك ربك بتعجيل موتك » فاذن يقول الاخ الشقى « هلا أماتنى صغيرا ووقانى مثل أخى الصغير أن أشقى بحياتى » وينتهى الجواب. فكل ذلك محاذير تترتب على فتح باب المناقشة وهل كان يوجد مخلص منها غير الثبات على أساس (يفعل مايشاء ويحكم مايريد) و (لايسأل عما يفعل وهم يسألون) أعنى أليس هذا آخر ملجأ فى مذهب الماتريدية أيضا فبناء على هذا ان استندنا فى القول بسلطان مشيئة الله تعـالى على أفعال العباد مع مسئوليتهم عن تلك الافعال أيضا الى أساس (يفعل ماشاء ويحكم مايريد) و (لايسأل عما يفعل وهم يسألون) لانكون أحدثنا شيئاً جديدا أو استندنا الى أساس غير مسلم .

---

(١) ان الشيخ الاكبر أصاب فى بناء الامر على مسألة الاستعداد ولكنه أخطأ جدا فى سعيه لاخراج الاستعدادات من قبضة سلطان الله تعالى وسيجيء تحقيقه .

وجملة القول ان سعى الانسان لدنياه لايُخاف عليه من إيمانه بالقدر قطعاً كما اسلفنا و أنت لاتجد أحداً يجادلك فى البقاء تحت جدار أو سقف أخذا ينهدمان محتجا بالقدر و قائلا ان الله يوقفنى هنا ولا أحدا يموت من الجوع ويأبى كسب رزقه أو يرد لقمة نُوولها محتجا بالقدر و قائلا ان ربى قدّر أن أموت جوعا . أما المتوانون فى وظائفهم الدينية والمتفانون على المناهى ثم المحتجون بالقدر استهتارا منهم فقل لهم ان احتجاجكم بالقدر لايغنى عنكم من عذاب جهنم شيئاً لكونه مقدرا أيضا وأنتم ان حاججتم الله فلا تحجونه وتكون لكم شقوتكم فان أجابوك بأنهم راضون فاعلم أنهم لايؤمنون باليوم الآخر ولابالقدر فان لم يرضوا فليكفوا عن المحاجة فان حجتهم داحضة عند ربهم .

ومن جوامع الكلم فى هذا المقام قول ابن قتيبة فى (اختلاف اللفظ) « وعدل القول ان الله عدل لا يجور كيف خلق وكيف قدر وكيف أعطى وكيف منع وانه لايخرج من قدرته شيء ولا يكون فى ملكوته من السموات والارض الاما أراد وانه لادين لاحد عليه ولاحق لاحد قِبله فان أعطى فبفضل وان منع فبعدل وان العباد يستطيعون ويعملون ويُجزون بما يكسبون وان لله لطيفة يبتدىء بها من أراد ويتفضل بها على من أحب يوقعها فى القلوب فيعود بها الى طاعته ويمنعها من حقت عليه كلمته فهذه جملة ماينتهى اليه علم ابن آدم من قدر الله عز وجل وما سوى ذلك مخزون عنه »

علاقة عقيدة الجبر بنظرية وحدة الوجود

من الناس من يحسون صلة بين عقيدة الجبر التى هى بمعنى رد كل شيء الى الله ونظرية « وحدة الوجود » المشهورة ويعدون الجبر من فروع القول بتلك النظرية لكننا لسنا موافقيهم على هذا الرأى ولا قائلين بوحدة الوجود

ولا نسلم كون سيطرة الله تعالى على أفعال عباده تستلزم اتحاد المسيطِر مع المسيطَر عليهم لاسيما ان اثباتنا مسئولية العباد عن أعمالهم لا يأتلف ونظرية وحدة الوجود قطعاً . ولنظرية وحدة الوجود تفسير معقول بمعنى اعتبار وجود الممكنات بمنزلة العدم بالنسبة الى وجود واجب الوجود فيكون الموجود واحداً وما عداه وجوده كالعدم لعدم كون الوجود ضروريا له واحتياجه الى موجد يوجده ويُبقيه ونحن نعترف بوحدة الوجود بهذا المعنى لا كفريات من قال :

العبد رب والرب عبد ياليت شعرى مَن المكلف

هذا وقد كان فى نيتى أن أكتب فى ابطال وحدة الوجود بمعناه الذى راج عند غلاة الصوفية القدماء وراق بعض الملاحدة العصريين كما يروقهم كل شئ يناقض الاسلام ويكون له أثر فى هدمه ، وأن أضمنه فى هذا الكتاب فكتبت شيئاً منه ثم رأيت أن المسألة طويلة الذيل فأرجأته الى تأليف مستقل إن شاء الله تعالى .

مسألة ترتب خلق الله على كسب العبد

قد ذكرنا فى ماسبق أن فضيلة الشيخ محمد بخيت اجتهد فى محاضرته أن يعطى العباد زيادة قوة بصدد ايقاع أفعالهم الاختيارية ومن ذلك أن خلق الله أفعال عباده بعد أن وجهوا ارادتهم نحوها كاسبين لما كان مبنيـاً على جريان سنة الله بخلقها عند أهل السنة فالمعروف عند المتكلمين كون ترتب الخلق على كسبهم ترتباً عادياً أى مبنياً على جريان العـادة من الله مهما اطرد هذا الترتب ، لكن فضيلة الشيخ يرجعه الى ترتب المسبب على السبب ويجعله

ترتباً عقلياً ليتسنى له أن يدعى استحالة خلافه فلا يُصدر العباد اراداتهم حال كونهم مستقلين فى اختيار أى جانب من الفعل والترك من حيث ان اراداتهم الجزئية غير منوطة بارادة الله عند الشيخ ، الا و يعقبه خلق الله ذلك الجانب الذى تعلقت به اراداتهم ويكون عدم تعقيبه محالا عقلياً مثل تخلف المسبب عن السبب ، فالعباد إن لم يكونوا خالقى أفعالهم فبأيديهم جعل الله خالقها بقدر مالو كان بأيديهم خلقها وترتب الاحتراق على مماسة النار أيضاً عقلى عند الشيخ لاعادى كما هو المشهور عند المتكلمين ، لانه أيضاً من قبيل ترتب المسبب على السبب فاذا أراد الله عدم ترتب الاحتراق على مماسة النار سلبها وصفَ السببية ، فالأمر التكوينى فى قوله تعالى (يانار كونى برداً وسلاماً على ابراهيم) سلب نارَ نمرود وصفَ السببية عند مماسة سيدنا ابراهيم عليه السلام ، وهكذا سببية كسب العباد المتعلق بأفعالهم لخلق الله تلك الافعال أى اذا لم يرد الله خلق فعل العبد على موجب ارادته يسلبها وصف السببية .

ونظرية الشيخ المحاضر هذه ايضاً مما لا طائل تحته عندى لان هذه السببيات وهذه الاوصاف اذا كانت مما يُعطى ويسترد تابعة لتكوين الله تعالى فالاسباب عادية وترتب مسبباتها عليها وارتباطها بها عادى لاعقلى وانما الارتباط العقلى ارتباط المسببات بأسبابها التى لاتقبل أن تُسلب صفات السببية ، ويلزم على نظريته أيضاً أن تكون معجزات الانبياء كعدم احراق النار سيدنا ابراهيم عليه السلام من قبيل (خارق العقل) لامن قبيل (خارق العادة) والحال أن خارق العقل لايقع ولو من طريق المعجزة لان قدرة الله لاتتعلق بما لايمكن عقلا والمعجزات أمور مستحيلة عادة لامستحيلة عقلا ،

نعم ان الشيخ لايستطيع أن ينكر تبعية هذه الامور التى أصعدها الى مرتبة خارق العقل لأمر الله فيكون قد أحدث فى طرز (محال عقلى عادى) نوعاً من المحال الصاعد النازل ونوعاً من الترتب العقلى العادى ومنشأ كل هذه العجائب انه ما كفاه القول بارتباط خلق الله بكسب العباد ولزومه له عادة فادعى الارتباط واللزوم العقليين ليزداد تأثيرهم فى أفعالهم وقلب على هذا القياس سائر اللوازم العادية مثل احراق النار الى اللوازم العقلية ثم ما وسعه انكار سلطة الله عليها فقال بامكان زوال هذا الارتباط وهذا اللزوم بمشيئة الله فأنزله منزلة الارتباط العقلى العادى فخالف الجمهور ثم رجع الى قولهم وما بقى له إلا أنه لم يشعر برجوعه .

من هم القــدرية ؟

من المتعارف كون (القَدَرية) لقباً آخر للمعتزلة بالنظر الى ما ذهبوا اليه فى مسألة أفعال العباد وهى نسبة الى القدر بفتحتين الذى هو قرين (القضاء) والحال أن المعتزلة ينكرون ذاك القدر ويرفضون هـذا اللقب قائلين انه أنسب بسالكى مسلك الجبر المحض والمتوسط لأن الانسان ينسب الى ما يثبته ويعترف به لا الى ما ينفيه وأصل السبب فى رفض هذا اللقب كون طائفة القدرية مذمومين بلسان النبوة فى حديث : (لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا) ولهذا يرمى كل من الطرفين المتنازعين فى مسألة أفعال العباد الطرف الآخر بهذا اللقب لـكن الاصح اطلاقه على المعتزلة كما هو المشهور اذ ورد فى حديث آخر : (القدرية مجوس هذه الامة) فـكما أن المجوس ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمون خالق الخير (يزدان) وخالق

الشر (اهرمن) فالمعتزلة أيضاً يفرقون بين الخير والشر و يسندون الخير الى الله والشر الى الانسان و يقولون ان الله لا يريده [١] فلهم مشابهة بالمجوس ثم ان المعتزلة وان قالوا معارضة لهذا التشبيه أن كون الشرور والقبائح مخلوقة لله تعالى ومخالفة لمرضاته معاً كما ذهبت اليه الجبرية والاشاعرة ، يشبه ماعند المجوس من خلق الله الشيطان ثم تبرئه منه لكن هـذه المشابهة ليست فى الوضوح بدرجة تقاس بالمشابهة فى القول بالخالقَين و فضلا عن ذلك لحديث (اذا قامت القيامة نادى مناد فى أهل الجمع أين خصماء الله فيقوم القـدرية) ينطبق على المعتزلة أوضح منه على خصومهم لما مر أن فى مذهبهم شائبة الاشراك

أما مسألة كون مثبت الشيء أحق بأن ينسب اليه من نافيه فيقابله أن الانسان قد يسمى بما بالغ فى انكاره و من هذا النوع التسمية بالضد و وجه بعضهم التلقيب بأن المعتزلة يقولون بقدرة العباد فلهذا لُقبوا بالقدرية لكن النسبة الى القدرة تقتضى أن يقال (قُدرية) بضم القاف وهو خلاف المشهور كذا فى شرح المقاصد وقد يعترض عليه بأن القدر بفتحتين جاء بمعنى القدرة كما فى القاموس فلا مانع من أن يسموا القَدَرية بهذا المعنى و يوافق المشهور

---

(١) المعتزلة مع قولهم بان جميع أفعال العباد غير مخلوقة له تعالى بل للعباد قالوا ان الله تعالى يريد من العباد الايمان والطاعات ولا يريد الـكفر والمعاصى بمعنى أنه تعالى يريد منهم ايجادهم الايمان والطاعات لا بمعنى انه تعالى يريد ايجاد ايمانهم وطاعاتهم ليلزمهم القول بكون بعض أفعال العباد وهو الايمان والطاعات مخلوقة له تعالى بناء على ان ارادة الواجب تعالى فعل نفسه توجب وقوع الفعل المراد وفاقا وانما اختلفوا فى ان ارادته تعالى فعل غيره توجب وقوع المراد أولا فذهب أهل السنة الى الاول والمعتزلة الى الثانى ولذا ورد عليهم أن الكفر والمعاصى اكثر وقوعا من الايمان والطاعات باضعاف مضاعفة فيلزم أن لا يقع مما أراد الله تعالى من عباده الا قليل ومن البين عند كل عاقل انه لا يرضى بمثله رئيس قريه فكيف من بيده ملكوت السموات والارض .

لكن يرد عليه أنه لو أريدت النسبة الى القدرة لما عدل عن اللفظ المشهور فى معناها وهو القدرة الى غير المشهور فيه أعنى القَدَر .

ولنفرض أن كلا من الطرفين أى الجبرية والمعتزلة لا يُلزم خصمه فى تعيين المراد من (القدرية) الواردة فى حديث (لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا): هل هم مثبتو القدر أو منكروه بالنظر الى قاعدة التسمية وليرم كل منهما الآخر أيضاً بالحديث المعبِّر عن القدرية بخصماء الله ، فهناك أمر ثابت لا يحتمل النزاع وهو ورود أحاديث كثيرة فى ذم منكرى القدر وقد نقلنا بعضها فى أوائل هذا الكتاب حتى ان فى بعضها عبارة اللعن كما فى الحديث الذى لَعن القدرية فمن البديهى إذن أن النبى ﷺ لا يذم بهذه الأحاديث المنازع فيها منبتى القدر على خلاف تلك الأحاديث التى صرح فيها بذم منكريه إذ لا يستحق اللعن من أنكره ومن أثبته معاً فعليه يكون ضروريا حمل القدرية فى هذه الاحاديث على المعتزلة .

آراء فلاسفة الغرب

(١)

قد علمت مما نقلته فى مقدمة الكتاب عن محاضرة الاستاذ حسين رمزى فى علم النفس أن الانسان عند العلماء النفسيين مسيّر لا مخير أو على الأقل عند بعض منهم .

(٢)

ثم راجعت القسم الأول المخصص لعلم النفس من كتاب مبادئ الفلسفة الذى ترجمه الاستاذ العلامة أحمد نعيم بك التركى من الفرنسية مع تعليقات عليه من عنده وذكر أنه من الكتب المدرسية المؤلفة على وفق بروجرام الليسانس الفرنسى فاطلعت أولا على قول مؤلفه الغريب عن مذهب الجبر انه مهجور فى العالم كله الا الاسلام فى حين أن الغرب ملىء بالذاهبين مذهب الجبر من رجال الدين المسيحى والفلاسفة القدماء والمتأخرين كما ذكرهم أحمد نعيم بك فأعزة النصارى الاولى وفيهم (سنت أوغستن) أشهر حامل للواء الدعاية النصرانية جبريون ، والبروتستانيون جبريون ، وحسبك فيما بلغه (لوتر) من عقيدة الجبر ما ألفه دفاعا عن الجبر وسماه (الاختيار الاسير) و (كانون) وأتباعه جبريون و (جانس نيوس) وأتباعه جبريون والفلاسفة القدماء الرواقيون جبريون والمنسوبون الى (پورروايال) المتدينون جبريون ومن المتأخرين (هوبس) جبرى ، (اسبينوزا) جبرى ، (ديويد هيوم) جبرى ، (كولنس) جبرى ، (بيل) جبرى ، (لايبنيج) جبرى ، (كانت) جبرى ، (ستوارت ميل) جبرى ، وأصحاب دائرة المعارف مثل

(ديدرو) و (دولباخ) و (لامترى) جبر يون . وأساطين العلوم المثبتة اليوم المعروفون بأسمائهم جبر يون متسترين بستار الايجاب .

واتهام عقيدة الاسلام بالجبر المحض من حيث أنه محتو على الايمان بالقدر هو نفسه عقيدة لمؤلفى الغرب من دون تحقيق وفهم لمعنى الايمان بالقدر حتى انه لا يُغفل التعريض بالاسلام فى أهم الآثار الحديثة مثل قاموس الفلسفة فى غضون سطور تشرح الاشكال العظيم فى تأليف القضاء و القدر مع مسألة الحرية والاختيار وحتى يقول (باستيا) مدرس الاقتصاد « ليس فى الدنيا أحد يعتقد الجبر حتى ولا فى الاستانة » ويبقى قوله هذا فى دوائر المعارف شاهدا لغويا !

هذا كله بالرغم من أن الجبر المحض مذهب فئة قليلة خلت من المسلمين وانقطع نسلهم منذ ألف سنة ومن أن كثيرا من العلماء فى أوربا جبريون كما سمعت ومن أن مؤلف كتاب مبادئ الفلسفة ذلك العالم الفرنسى الذى رمى الاسلام بالجبر لا يأتى فى نقاشه مع أصحاب مذهب الايجاب الذين هم ليسوا غير الجبريين ، بما يقنع العقول فى حين أنه لا يقيم لمذهب الجبر بعد نسبته الى الاسلام وزنا ولو بحد مايراه جديرا بالمناقشة .

و الانسان يتعجب من غرور مؤلفى الغرب و استخفافهم بمذاهب الاسلام مع عدم علمهم بها و يتعجب من سفهاء المسلمين المقلدين لهم فى ذاك الغرور و ذاك الجهل ومن علماء الدين الذين يعظم فى أعينهم ذاك الغرور وذاك الجهل من الفريقين فيناقشونهم فى وجل و تقهقر وما أحسن ما قال المترجم أحمد نعيم :

« فاذا نُظر الى أن أكثر الناس درساً و تمحيصاً لمسألة القضاء و القدر بطريق علمى هم علماء الاسلام والى أن أكثر من كانت لهم يد عند الغربيين

فى انتقـال أدلة ضد الجبر الى عالم الغرب هم المسلمون ، اذا نظر الى هذا انقلب خطأ الغربيين فى تقدير مذاهب الجبر والقدر فى الاسلام ظلما لايحده التعريف مع أن الدلائل المرئية اليوم فى المؤلفات الغربية المؤيدة للجبر أو الناقضة له لاتختلف عما كتب قبل ألف سنة فى كتبنا الاسلامية إلا بمقدار مازيد عليه من بعض خلاصات تجربية ليس من شأنها أن تحدث تغييراً ما فى أساس المسألة »

يبتدىء خطأ مؤلف مبادىء الفلسفة بظنه فى مذهب الجبر أنه غير مذهب الايجاب الذى ناقش أصحابه . نعم ان الايجابى قد لايكون معتقداً لوجود الاله فيفترق مذهبه عن الجبر فى تعيين المجبر فحسب ولهذا ترى أصحاب القاموس الفلسفى يسمون مذهب الايجاب مذهب الجبرية المادية وفى كلا المذهبين أعنى الجبر و الايجاب يُنفى الاختيار كما اعترف به مؤلف مبادىء الفلسفة ولم ينتبه لخطأه الذى ذكرنا لامن اعترافه هذا ولا من تسمية أصحاب القاموس الفلسفى .

ثم ان المؤلف المذكور عند ما عُنى باثبات الاختيـار يفصل الفعل الاختيارى الى خمس مراحل : مرحلة تصور الفعل ، ومرحلة تصور دواعيه ، ومرحلة التردد لموازنة الاسباب والدواعى ، ومرحلة الحكم و الترجيح المتضمن لقصد الفعل ، ومرحلة تحقق الفعل . فلا يجد الاختيـار فى المراحل الثلاث الاول ولا فى المرحلة الخامسة لكون كل منها اضطرارياً تابعاً لنظامه الطبيعى وانما يجده فى المرحلة الرابعة التى هى مرحلة الترجيح والحكم ويبين ذلك بأن الترجيح الواقع عند موازنة الاسباب التى هى المرحلة الثالثة مبنى على تحرى الخير الراجح لذاته أى الخير الراجح فى نفس الأمر والذهن يصل

اليه بقوانينه المعينة ويُضطر الى الحكم به . أما الترجيح فى المرحلة الرابعة فمبني على تحرى الخير الراجح بالنسبة الى الفاعل وليس له قانون يَضطره الى الحكم به فهو اختيارى محض . فلو أن أذهاننا انكشفت لها عواقب الفعل بوضوح تام لكان حكمها الواقع فى المرحلة الرابعة عين حكمها الواقع فى المرحلة الثالثة ورأت أن الخير الراجح فى نفس الامر خير لنا أيضاً وهذا معنى ماقاله سقراط « لايكون أحد شريراً بالارادة » يعنى لايريد الشر وإنما ينشأ الخطأ من الجهل المركب فى الذهن [1]

هذا ما قاله العالم النفسى الفرنسى (جورج ل . فونس غريو) مؤلف (مبادئ الفلسفة) وقد انتقد المترجم قوله عليه .

وانا أقول كما أن الحكم بالخير الراجح فى نفس الامر اضطرارى لذهن

---

(١) ذكرنا بمناسبة هذا ماقاله أبو العالية « سألت أصحاب محمد عن قوله تعالى (انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب الآية) فقالوا كل من عصى الله فهو جاهل ومن تاب قبل الموت فقد مات من قريب » وقال قتادة « من عصى ربه فهو جاهل حتى ينزع من خطيئته » وروى عن مجاهد والضحاك : « ليس من جهالته أن لايعلم حلالا ولاحراما ولكن من جهالته حتى يدخل فيه » ومما يبين ذلك قوله تعالى (انما يخشى الله من عباده العلماء) فكل من خشيه فاطاعه بفعل أوامره وترك نواهيه فهو عالم كما قال تعالى (أم من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون) فلينظر الذين يتصمون بالجملة الاخيرة أعنى : (هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون) ويستدلون به على فضل العلم مطلقا ، فى سياق الآية وسباقها وقد قال رجل للشعبي أيها العالم فقال لسنا بعلماء انما العالم من يخشى الله وقال ابن مسعود وكفى بخشية الله علما والاغترار بالله جهلا

فالحاصل ان أصل السيئات الجهل وان تمام العلم فى العمل بمقتضاه والعالم غير العامل عالم من وجه وجاهل من وجه آخر ألا ترى الى قوله تعالى (ولقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق ولبئس ماشروا به أنفسهم لوكانوا يعلمون) فاثبت لهم العلم الذى به تقوم الحجة عليهم ونفى عنهم العلم النافع الموجب لترك الضار .

الفاعل فالحكم بالخير الراجح بالنسبة الى الفاعل اضطرارى له أيضا لانه يصل اليه بقياس مرتب كالقياس الموصل الى الخير الراجح فى نفس الامر وان كانت احدى مقدمتى القياس الموصل الى الخير بالنسبة اليه أو كلتاهما كاذبة لكنه يعتقدهما صادقة مثل مقدمتى القياس الموصل الى الخير لذاته ولو لم يكن اعتقاده كذلك لم يكن جهله مركبا . فالعلم والجهل المركب متساويان فى قوة دفع الذهن الى الحكم بالنتيجة ولهذا عرّف المنطقيون القياس بقول مؤلف من أقوال متى سُلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر ولم يشترطوا صدق مقدمات القياس فى استلزامها النتيجة فالحكم بالنتيجة لازم قطعا للقياس الذى اُعتقد مقدمتاه وان لم تكونا صادقتين فى نفس الامر كالحكم بنتيجة القياس الصادق المقدمتين (١)

وقد أجمع علماؤنا على أن العلم والاعتراف بالنتيجة حتم لازم للعلم بالمقدمتين المرتبتين وان اختلفوا فى نوع هذا اللزوم فذهب الامام الرازى الى انه لزوم عقلى والجمهور الى انه لزوم عادى بمعنى ان من سنة الله أن يخلق العلم بالنتيجة عقب العلم بالمقدمتين واشتهر عند أهل العلم كالمثل السائر للعجيب المستحيل قولهم «فلان يعترف بالمقدمتين ولا يعترف بالنتيجة» فهل يُحدث هذا المؤلف الفرنسى مضربا جديدا لذاك المثل أم أنه ينكره ويضع قاعدة نفسية على خلافه

ونتيجة هذا التحليل أنه على قول المؤلف الفرنسى بانتفاء الاختيار فى المرحلة الثالثة يلزم أن ينتفى فى المرحلة الرابعة أيضا .

---

(١) فهل يظن المؤلف الفرنسى ان ذهن الفاعل لا يقدر فى المرحلة الرابعة على ترتيب قياس يبنى عليه حكمه بكون الفعل خيرا وراجحا بالنسبة اليه فاذن لا يكون فعله اراديا صادرا منه معلوم العلة عنده وقد عرف هو نفسه الفعل الارادي فى كتابه بذلك .

ويرد على قوله أيضاً انه يستلزم أن لايكون فعل الفاعل الذى يختار الخير لذاته اختياريا لابتنائه على حكم اضطرارى بل نقول ان الحكم بترجيح الخير لذاته اذا كان ضروريا واستتبعت ضرورة الحكم ضرورة العمل لاضطرُ دائماً الى فعل الخير فى نفس الامروما أمكنه فعل الخير الراجح بالنسبة الى نفس الفاعل أبدا !

وعلماء الاسلام المثبتون للاختيار لم يتوصلوا اليه بانكارهم الحكم القطعى الاضطرارى بالرجحان فى المرحلة الرابعة لادرا كهم الخطأ فى ذلك فاعترفوا بالحكم والقطع فيه سواء أكان بالنسبة الى نفس الامر أو الى نفس الفاعل ثم قالوا ان الحكم بالرجحان لا يوجب الترجيح الفعلى مهما كان الحكم قطعيا واضطراريا لجواز ترجيح المرجوح وكون العمل بالراجح راجحا غير واجب. وقد علمت مبحث الترجيح بلا مرجح وتفصيله بما لا مزيد عليه وعلمت رأينا فيه وان العمل بالأولى ينتهى الى العمل بالواجب وتعلم من الاحاطة بجميع ذلك أن علماء الاسلام قد بلغوا فى تحقيق مسألة الجبر والاختيار أبعد شأو .

فأنت ترى أن المؤلف لم يصب فى تعيين المرحلة التى خصصها للحكم برجحان الفعل بالنسبة الى الفاعل ، محلا للاختيار لان هذا الحكم أيضا ضروري له كما أوضحنا وليس الاختيار الذى ينشده عبارة عن الترجيح الحكمى بل عبارة عن الترجيح الفعلى المتحقق فى المرحلة الخامسة ان كان الاختيار موجودا أو بين هاتين المرحلتين الاخيرتين ومداره على أن الترجيح الحكمي لايستلزم الترجيح الفعلى فعدم الاستلزام هذا هو محط الاختيار فالفاعل مختار بعد الترجيح الاول أى الحكم برجحان الفعل وله

بعدُ أن يكف عن الفعل جانحا لتأخيره أو تبديله اذا الترجيح الحكمى غير موجب للفعل و انما هو مرجح له كما ادعاه المتكلمون المجوزون للترجيح بلا مرجح وقد سبق كلامنا عليه .

وسر كون المؤلف الفرنسى لم يوفق لوجدان الاختيار فى أى مرحلة من مراحل الفعل الاختيارى الخمس عدم كون الاختيار نفسه اختياريا كما قالت الاشاعرة « ان الانسان مختار فى أفعاله مضطر فى اختياره » ولو كان مختارا فى اختياره أيضا لزم التسلسل فذاك العالم الغربى ينشد الترجيح الاختيارى فى فعل العاقل و ارادته الفعل و يغيب عنه أن الترجيح اختيار بعينه والاختيار لايكون مبنياً على اختيار آخر نعم ان الاختيار يكون حرا أو مربوطا بالسبب و المؤلف ممن يرى حاجته الى الارتباط بالسبب ثم يبحث عن حريته وهذا خلاف المفروض فهو لايدرى كيف يكون الاختيار فيضله حيث يجده و ينفيه بينما يثبته ثم يعيب الاسلام و يرميه بأنه ينفيه فى حين أن علماء الاسلام ليس فيهم منذ ألف سنة إلا من قال بأن الانسان مختار فى أفعاله .

ومن أخطاء هذا المؤلف أنه يقسم الفعل الارادى للانسان الى اختيارى و غير اختيارى و يخصص الفعل الاختيارى بما اذا كان قد قرن فى ذهنه بين أشياء ووازن ثم اختار واحدا منها ورجحه على غيره واذا فعل فعلا غير متجه الذهن الى ما عداه ولا مقارناً بينهما فذاك الفعل عنده ارادى فقط لا اختيارى لانتفاء الترجيح و الاختيار .

وأنا أقول الاختيار الذى يبحث عنه المؤلف وأمثاله من علماء الغرب فى الانسان ويرجع الى معنى الترجيح لايختلف عن الارادة فيصدق على كل فعل ارادى أنه فعل اختيارى ولا أقل من أن يكون المريد يختار الفعل على الترك

أو يختار الترك على الفعل فلا تتخلف الارادة عن الاختيار ولاتوجد الارادة بدون الاختيار[١] بل هى نفسها اختيار وترجيح ولهذا ترى علماءنا المتكلمين يعرّفون الارادة بانها صفة توجب تخصيص أحد المقدورين من الفعل والترك بالوقوع نعم قد يكون المريد ذاهلا عن عملية الترجيح والاختيار الحاصلة فى ذهنه لسرعة حصولها ومرون الذهن عليها ومن هذا يزعم المؤلف أن بعض الافعال الارادية يفعله المريد غير مختار فيه مع أن مجرد تعيين الفعل من المريد اختيار وترجيح كما قلنا وقد كانت الارادة الجزئية المتعينة بتعيين الفعل منبع اختيار الانسان عند علماء الاسلام وكيف يستقيم زعم المؤلف هذا وقوله بانتفاء الاختيار والترجيح فى بعض الافعال الارادية وهوالذى اعترف لكل فعل ارادى يفعله الانسان بالسبب والغاية وعرّف الفعل الارادى بما يشعر الفاعل بسببه وغايته القريبين على الاقل مع أن لزوم الشعور بالسبب والغاية للفعل الارادى ليس إلا ليُبنى عليه الترجيح والاختيار اللذان تتضمنهما الارادة .فهل أنت أيها القارئ مقارن بين أفهام علماء الاسلام وعلماء الغرب وهل أنت مطلع على أن علماء الاسلام قائلون بالاختيار أكثر ممن رماهم بنفيه وعزّهم بعقيدة الجبر أعنى هذا العالم النفسى الفرنسى إذ أنه لا يعد بعض الافعال الارادية اختياريا فى حين أن جميع الافعال الارادية للانسان

(١) حتى ان الاختيار يجامع الاكراه فيعد من اكره على فعل وتوعد بالقتل ان لم يفعله ففعل ، فاعلا بارادته واختياره وفيه ترجيح لفعل ما أكره عليه على المقاومة والمخالفة لتخليص النفس فالمكره لايعدم الارادة والاختيار ولا يقابلهما وانما يقابل الرضى وما ذكر المترجم العلامة من أن الفعل الاختيارى يطلق على مايفعله الانسان من غيرقسر واكراه من الخارج يحمله عليه ، فانما يصح بالنظر الى مايقال له الفعل الاختياري فى العرف العام لاالفعل الاختيارى فى اصطلاح المتكلمين نعم ان الاكراه يفسد الارادة والاختيار وان لم يعدمهما ويعد عذرا للفاعل وقد علمت مما بينا فى محله من هذا الكتاب ان سلطان القدر يفترق عن الاكراه فلايفسد الارادة والاختيار كما أنه لا يعدمهما ولا يكون الفاعل معذورا معه فى الفعل .

اختيارى مسئول عنه فاعله عند علماء الاسلام و يدخل فيه ما ذكره المؤلف وعده خارجا عن الافعال الاختيارية مما فعله الانسان غير متجه الذهن الى ما عداه ويلزمه أن لا يكون مسئولا عنه لانتفاء الاختيار الذى هو مدار المسئولية فى أفعال الانسان .

نعم فرق بين الارادة والاختيار فى بعض كتبنا الكلامية بان المختار ينظر الى الطرفين و يميل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده لكن يلزم أن يكون هذا فرقا بينهما فى المفهوم غير مناف لتلازمهما فى الصدق والا أى وان لم تستلزم الارادة الاختيار وكانت أعم منه لما حصل لعلماء الماتريدية التأمين على الاختيار للانسان بتمليكه الارادة الجزئية ولزم أن يحتاجوا الى اضافة أمر آخر اليها يلازمه الاختيار مع انهم لم يدعوا للانسان المختار غير الارادة الجزئية فأخلصوها له وأخرجوها عن خلق الله .

ثم انك ترى المتكلمين يذكرون للاختيار معنى أخص كاملا لايجامع الايجاب ومعنى أعم يجامعه و يفترق عن الايجاب المحض بابتناء الفعل على مشيئة الفاعل فيعبرون عن هذا المعنى الاعم بقولهم « ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل » وعن المعنى الاخص الكامل بصحة الفعل والترك و يعدون اختيار الله تعالى فى أفعاله على مذهب المتكلمين واختيار العباد فى أفعالهم على مذهب الماتريدية من القسم الاول الاخص و يعدون اختيار الله فى أفعاله على مذهب الحكماء القائلين بوجوب الفعل عند استعداد المفعول واختيار العباد على مذهب الاشاعرة القائلين بكون ارادتهم الكلية والجزئية مخلوقة لله تعالى كأفعالهم ، من القسم الثانى الاعم و يعدون هذا القسم من الاختيار كلا اختيار وانى ألحق به اختيار الله فى أفعاله على مذهب القائلين بتعليل أفعاله لوجوب العمل

بالحكمة والمصلحة وامتناع صدور المرجوح المخالف للحكمة منه تعالى وان كان بين اختيار الله بهذا المعنى الاعم الجامع للايجاب وبين اختيار الانسان الجامع له على مذهب الاشاعرة فرق من حيث ان الموجب فى الثانى خارج عن الفاعل.

فعلى هذا التفصيل يفترق الاختيار بمعناه الأخص المعتد به عن الارادة ولا يأتلف هذا الافتراق باستلزام تمليك الانسان الارادة الجزئية تمليكه الاختيار المعتد به عند الماتريدية اللهم إلا أن يقال ان الارادة الجزئية الحرة التى يملكها الانسان عندهم هى التى تستلزم الاختيار بالمعنى الاخص ، لكن أين تلك الارادة الجزئية الحرة للانسان إذ لو لم تكن فى أسر ارادة الله من حيث انها غير مخلوقة كما ادعوه لكانت فى أسرها من حيث ان الله هو خالق داعيتها كما أوضحناه فى هذا الكتاب بما لامزيد عليه وان لم يعترف الماتريدية بذاك الأمر لتجويزهم الترجيح بلامرجح . وجملة القول فى هذا المقام الذى اضطربت فيه الاقوال أن الارادة الحرة تستلزم الاختيار بالمعنى الاخص الكامل والارادة المرتبطة بالداعية والسبب تستلزم الاختيار بالمعنى الأعم الناقص ولا يجاوز اختيار الانسان عند التحقيق هذا الحد من الاختيار ويثبت التلازم بين الارادة والاختيار لاسيما على قول المؤلف المعترف باستناد كل ارادة الى السبب .

بقى أن المحقق الكانبوى قال فى حاشيته على شرح المحقق الدوانى على متن العقائد العضدية فى مبحث اثبات صفة الارادة لله تعالى :

« لابد فى الفاعل المختار من صفة القدرة ليكون مختاراً لا موجباً ولا بد بعدها من صفة الارادة ليصح كونه فاعلا ومؤثراً إذ لولا الارادة لم يصح كونه فاعلا للزوم الرجحان من غير مرجح إذ لا يمكن الترجيح بدون الارادة »

وقد علمت أن ارادة الانسان تحتاج الى الاستناد للسبب ولا تكفى فى الترجيح غير أن هذا النقل يدل على أن الاختيار مقتضى القدرة لا مقتضى الارادة كما فهم مما ذكر الى هنا بل الذى ذكرناه من المعنيين فى الاختيار أوردهما الشارح المحقق فى تفسير القدرة فيكون الاختيار عبارة عن صفة القدرة لكن هذا لا ينفع فى تبرير ما فعله المؤلف الغربى من تقسيم الفعل الارادى الى اختيارى وغير اختيارى واعتبار الفعل الارادى أعم من الفعل الاختيارى لأن افتراق الاختيار عن الارادة برجوعه الى صفة القدرة لا يدل على كون الاختيار أخص بالنسبة الى الارادة .

نعم فسروا القدرة تفسيرين أحدهما ينبئ عن الاختيار بالمعنى الأخص والثانى عن الاختيار بالمعنى الاعم لكن هذه المقايسة بالعموم والخصوص مقايسة بين معنيي الاختيار لا بين الاختيار والارادة حتى يلزم أن يكون الاختيار بالمعنى الاخص أخص بالنسبة الى الارادة وقد وقع المترجم العلامة فى هذا الظن بل قال ان الاختيار بهذين المعنيين أخص بالنسبة الى الارادة لكونها عبارة عن الميل وكون الاختيار بمعنييهما عبارة عن الميل مع التفضيل لكن الحق أن الاختيار بذينك المعنيين لا ميل فيه أصلا ولا تفضيل ألا ترى أن القدرة المفسرة بذينك المعنيين قال المتكلمون عنها ان نسبتها الى الضدين أعنى الفعل والترك على السواء وانما الميل والتفضيل فى الارادة ولهذا قلنا انها تتلازم مع الاختيار بمعنى الترجيح وأنكرنا على المؤلف قوله بكون الفعل الارادى أعم من الاختيار ومن العجيب أن المترجم اشترك معنا فى ذلك الانكار أما الاختيار بالمعنيين المفسر بهما القدرة حتى ما هو بالمعنى الأخص منهما فليست الارادة أعم منه بل الامر بالعكس وربما يكون اشتمال الاختيار

على الجانبين وكفاية الجانب الواحد فى الارادة منشأ الغلط فيظن أن الارادة أعم مطلقاً من الاختيار مع أن الجانبين فى الاختيار المفسر به صفة القدرة أى بمعنى الكون مخيراً بين الفعل والترك لما لم يكونا مجتمعين فى آن واحد وكانا عبارة عن جانب واحد منهما مطلقاً غير معين كان الاختيار المتعلق به أعم من الارادة المقيدة بالتعلق بجانب معين فكلما وجدت الارادة وجدت القدرة وما تفسر به أى الاختيار وليس كلما وجدت القدرة وجدت الارادة كما فى الجانب الآخر من المقدور غير المراد فاذا فعل الانسان كان الفعل مقدوراً ومراداً وكان ترك الفعل مقدوراً فقط لا مراداً . فان قلت وربما يريد الفعل ولا يقدر عليه فتتحقق الارادة دون القدرة على عكس الاحتمال الاول قلت فاذن تكون القدرة والاختيار المفسر بها اما أعم مطلقاً من الارادة كما فى قدرة الله وارادته وإما أعم من وجه كما فى قدرة الانسان وارادته لا كما يظن من ان الارادة أعم مطلقاً من الاختيار المفسر بالقدرة أى الكون مخيراً بين الفعل والترك ، أما الاختيار بمعنى ترجيح واحد منهما معين وهو غير معنييه المفسر بهما القدرة فتلازم مع الارادة قطعاً وعلماء النفس الغربيون لم يثبتوا للانسان صفة القدرة زيادة على صفة الارادة إلا أن هذا المؤلف فرق بين الاختيار والارادة وأثبتهما له على أن يكون الاول أخص والثانية أعم .

فلو فرضنا أنه أثبت الاختيار المفترق عن الارادة عوضاً عما أثبته المتكلمون من صفة القدرة فيأباه ان هذا الاختيار ليس بأخص اللهم الا أن يكون قد ظن كما ظن المترجم ويأباه أيضاً ان المؤلف صرح بكون الاختيار بمعنى الترجيح مع أن الاختيار بهذا المعنى مساو للارادة وهذا غاية تحقيق المقام .

ومن أخطاء المؤلف الفاحشة قوله ازاء استدلال فرقة الايجابية فى نفى

اختيار البشر بعدم ائتلافه مع علم الله الازلى ذلك الاستدلال المعروف هو وجوابه عند علماء الاسلام وقد سبق كلاهما فى هذا الكتاب : « ان علم الله الازلى المتعلق بالاشياء قبل وجودها أمر غير مفهوم » فكأنه يعجز عن جواب ذلك الاستدلال فيلجأ الى انكار علم الله للاشياء قبل وجودها أو الى انكار معرفتنا بماهية علم الله قائلا : « ان استدلال الخصم به على دعواه يشبه اقامة الشهود المتكلمين بلغة الصين فى محكمة لاتعرف غير اللغة الفرنسية » والشق الثانى أيضاً يرجع الى انكار علم الله والا فلا يلزم انتفاء علم الله بعدم معرفتنا بماهية ذلك العلم وحسبنا معرفة أن العلم مطلقاً صفة ينكشف بها المعلوم عند العالم ولا يختلف صفة الخالق عن علم المخلوق فى هذا الباب الا من حيث أن الانكشاف فى علم الله أكمل فان كانت له ناحية غير مفهومة فمنشأه كماله وهو لا يضر باستدلال المستدل وأظنك قد اطلعت بهذا على نموذج من مناهج علماء الغرب فى نقد الافكار ودرس الحقائق !

وكم تأسفت لما وجدت شبهاً بين كلام هذا العالم الفرنسى المؤلف فى مبادئ الفلسفة وبين كلام الجاهل المصرى المار ذكره فى مقدمة الكتاب القائل بأن الله تعالى لايعلم أفعال عباده قبل أن يخلقهم ويفعلوا مايفعلون .

كان كبير ما استفدته من مراجعة كتاب علم النفس الفرنسى فى اطلاعى على استدلال فرقة الايجابية الغربيين على مذهبهم بقانون (بقاء القوة) الذى قالوا عنه انه أهم قانون قرر عليه العلم والذى يقضى بان كمية القوة فى العالم مستقرة دائما ولا يمكن كون اختيار البشر فاعلا من غير زيادة فى قوة العالم المستقرة الكم والمؤلف يجيب عن دليلهم هذا باستصغار ما يلده الاختيار من كمية القوة بالنسبة الى مجموع القوى العالمية واعتباره فى حكم المعدوم كذباب

وقع على حمولة مركبة قطار السكة الحديدية فزاد على ثقلها فى ميزان (الباسكول)

وفيه أن القوة مهما صغرت فلا يلزم من صغرها عدمها ولا فرق فى مناقضة قانون (بقاء القوة) بين قلة القوة الزائدة المنافية لذلك القانون وكثرتها أو صغرها وكبرها وقد ذكرنى استناد فرقة الايجابية فى إثبات مذهبهم الى قانون (بقاء القوة) ماسبق منى فى هذا الكتاب من أن استقلال البشر فى ارادته يجافى سلطة ارادة الله العامة على العالم ولوكان ذلك الاستقلال باذن الله كما أن استقرار قوة نظام العالم الطبيعى العام تلك النظرية الميخانيكية تأبى عند الايجابيين وجود اختيار البشر الذى من شأنه مخالفة ذلك النظام إذ لولم تكن من شأنه المخالفة لما كان اختياراً فكذلك نظام العالم العام الذى يصرفه الله كما يشاء ويهيمن عليه وحده ـ فى نظر الاسلاميين ـ يلزمه أن لا يقبل أىّ قوة ارادية يكون لها قسط من التدخل فى ذلك النظام العام ولو كان فى غاية من الضآلة ولو كان باذن من بيده أزمّة النظام لان هذا يتضمن إخراج جزء منه عن يده ويكون كما (لو كان فيهما آلهة) اللهم إلا أن يكون تصرف تلك القوة الارادية تحت سلطان ارادة الله . ولا يمنع عن فساد النظام عند تعدد الآلهة كون قسط بعض الآلهة فى الحكم والنفوذ أقل وأصغر ولا كون بعض الآلهة مخلوق الآخر مادام الاله المخلوق يفعل بارادته الحرة ومثله استقلال الانسان فى استعمال إرادته وان كانت القوة الارادية موهوبة له من الله ولذا ورد فى الحديث الشريف (القدر نظام التوحيد) وقد ذكرناه فيما سبق وانى أتعجب كيف تنبه علماء الغرب الايجابيون لعدم ائتلاف قانون بقاء القوة العالمية مع اختيار البشر ولم يتنبه القائلون من علماء الاسلام باستقلال الانسان فى ارادته الجزئية التى هى عبارة عن إرادته الفعلية ، لعدم ائتلاف

هذا مع عموم سلطان ارادة الله وكيف طاًن العقلاء النبغاء مثل امام الحرمين على هذا الائتلاف كون قدرة الله تعالى الخالق مرجع قدرة الانسان المخلوق مادامت قدرة الانسان تعمل بارادته الحرة فهل لايكون هذا فى معنى خلق آلهة صغار يخلقون صغار الجبال (كما فى المثل التركى) وهل لا تخل أفعال أولئك الآلهة الفاعلين بارادتهم واختيارهم مهما صغرت بنظام العالم العام مع أن البشر فى هذا العصر يحارب فوق السحب وتحت اللجج وقد سبب اطلاق واحد يوغوسلافى (برنشيب) مسدسه على ولى العهد لملك النمسا السابق وعقيلته، حربا عالمية تكاد تغير وجه الارض فهل يجوز أن يقال ان كل ذلك وقع بارادة بشرية خارجة عن سلطان ارادة الله العام غير مندرجة فيه إلا بعد أن الله يخلق الانسان متصفاً بصفة القدرة والارادة غير متدخل فيما يعمل بهما فالانسان يخلق مايريد والله يُعدّ خالق مايخلقه الانسان لكونه خالقه ومعطيه القدرة والارادة [1] أو بعد أن الانسان يريد أن يفعل شيئا والله يخلق مايريده فتستتبع ارادته ارادته أو بعد أن كل انسان يعمل على شاكلته التى فطره الله عليها فيرجع كل ما يفعله الى شاكلته المخلوقة مع أن الشق الاخير ينافى غرض منكرى القدر .

بقى أمران : الاول أن ما أورده مؤلف (مبادىء الفلسفة) على الايجابيين المستدلين بقانون (بقاء القوة) من « ان النظرية الميكانيكية الموجبة لاستقرار كمية القوة فى العالم مخصوصة بعالم الحس لم تعدُه بعد » لايرد مثله علينا نحن القائلين بعدم ائتلاف الارادة البشرية المطلقة العنان مع إحاطة ارادة الله بكل مافى العالم لان إحاطة ارادة الله تعالى مسلم عند الخصم وقد اعترف بها

---

(١) وهل يعد صانع السلاح اذا قتل به رجل رجلا صانع ذاك القتل .

الشيخ محمد عبده فيما نقلناه من كلماته فى أوائل الكتاب .

الثانى : ان هذا المؤلف الفرنسى يقول فى مبحث (نصيب الطبيعة والارادة فى تكوين خُلق الانسان)

« ان الانسان وان كان يأخذ ميزةً وصورة خلقه الأولين من تشكله الآلى ومن الطبيعة والوراثة إلا أن له بمزاولة هذا الموضوع الاول أن يوقع فى خلقه تحولات غير متناهية إلى أن يبدله بكليته فله على نفسه قدرة تطوير وتغيير تكاد يقال عنها انها غير متناهية فجعل سيرته موضوع صناعة تُرقيها الى أعلى مراتب الاستحسان أو تنزلها الى أسفل درجات الاستكراه أوموضع إهمال يوقفها فى خمولها ، رهن اختياره وتصرفه فيمكن القول بأن قيمة الانسان بيده وهو قادر على مجاهدة نفسه وطبيعته فيصلحها أو يفسدها أو يزيد فى صلاحها وفسادها بقدر ما يملكه من الاختيار ويصيب سهمه من الواجب إزائه فهو يضيف الى الطبيعة شيئا من نفسه فيستحق أن يسمى (الانسان المنضم الى الطبيعة) كما سمى (بيكن) »

وقال فى موضع آخر من كتابه « ان الارادة أمر فعلى واختيارى فانى أحس كونى فاعلا اذا أردت أن أفعل فعلا وأحس عند تأمل هذا الفعل أنه يمكننى أن أريد غيره فكون الارادة التى تحصل بعد التأمل اختياريا ظاهر »

وفيه ان الارادة اذا كانت فعلا اختياريا تتوقف على ارادة أخرى فيلزم التسلسل فى الارادات أو تنتهى الى ارادة غير اختيارية وقد تبين لك فى نتيجة بحث عريض عميق سبق فى هذا الكتاب ان الانسان مختار فى أفعاله غير مختار فى اختياره وانه مهما كانت داعيته فى اختيار فعله مرجحة له غير موجبة الا ان المرجح ينتهى عند التحقيق الى الموجب .

و نقول معلقا على قوله الاول انه كلام صحيح من حيث ان الانسان مسئول عن أعماله مكلف بالسعى فى اصلاح خلقه وتحسين سيرته ومع هذا فانا نرى الناس مختلفين فى القيام بواجبهم هذا فمن أين ينشأ الفرق بينهم فى المساعى وقد سبق ان هذا المؤلف أقر على (سقراط) قوله « لايكون أحد شريراً بالارادة » فاذن لامندوحة عن القول بأن الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم .

ومما استفدته من مراجعة كتاب هذا المؤلف الفرنسى اطلاعى على قول (شارل بوردان) من كُتاب قاموس الفلسفة وقد نقله المترجم العلامة :

« الانسان مختار وهذا أمر متيقن يشهد به شعورنا وصفات الله تعالى غير متناهية وهو أيضاً من الامور اليقينية التى يدركها العقل وهذا اليقين ذو الطرفين متمكن وراسخ فى القلب منذ بدأ الانكشاف للعقل وأخذ يتأمل ويتفكر فهو فى غنى بصدد اثباته عن الخوض فى التحقيقات والذى ينتظر من الفلسفة أن لا يُضعف هذا اليقين بسفسطتها ويقصر واجبها ازاء هاتين الحقيقتين غير القابلتين للجرح على تصديقهما واليوم الذى تكتشف فيه الفلسفة ملتقى هاتين الحقيقتين الغامض سوف يكون من أعظم أيام التاريخ الانسانية لكن ليس لها اليوم انكارهما بحجة انها لاتعرف طريق التأليف بينهما والاولى بنا أن نذعن فى هذه النقطة لنصح (بوسوئه) البليغ :

« لاينبغى ترك أى واحدة من الحقيقتين المعلومتين بأولى قاعدة من قواعد منطقنا مهما كانت المشكلات التى عرضت دون التأليف بينهما فيجب التمسك بالحقيقتين اللتين هما بمنزلة طرفى سلسلة بالرغم من عدم انكشاف مافى وسط السلسلة من نقطة الالتصاق »

وهذا عين ماقلته وعُنيت بتقريبه من الاذهان فى هذا الكتاب من الجمع بين عقيدة كون الانسان مختاراً فى أفعاله مسئولا عنها مع كون اختياره وارادته كلية أو جزئية تحت سلطة ارادة الله على موجب قوله تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله) وقوله (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون) وقد نبهت على انه لا يجوز الاخلال بأى واحدة من الحقيقتين الثابتتين بحجة ان العقل لايقدر على أن يؤلف بينهما قلت هذا قبل ما رأيت قول العالمين الغربيين (شارل بوردان) و (بوسوئه) فأشكرهما على مجئ قولهما مؤيدا لقولى وأشكر المترجم الناقل .

(٣)

قد علم القارئ مما نبهت عليه آنفا ان النظر فى آراء علماء الغرب بشأن مسألتنا الموضوعة على بساط البحث فى هذا الكتاب أمر عن لى بعد الانتهاء من تحريره .

ثم راجعت كتاب (دروس الروحيات) الذى ألفه (أ . رابو) وترجمه الى التركية محمد على عينى بك من فضلاء كُتاب الترك الافذاذ فرأيت ان مؤلفه أيضاً يختار وجود الاختيار فى الانسان ويناقش الايجابيين النافين له مع الاعتناء بشأنهم فوق اعتنائه (ل . فونس غريو) ـ الذى فرغنا الآن من النظر فى كلماته ـ قائلا :

« ان فى الايجابية حقيقة يُعترف بها وهى ان الاختيار ليس بقدرة مطلقة مستقلة وانما هو محدود تابع لشروط مقيد بايجابات » ومصرحا بان دعوى الاختيار غير المتأثر من الاسباب والسوائق لا تُدافَع عنها .

ثم انه يقول « ان الغريزة عمياء والارادة متأملة وان الغريزة اضطرارية والارادة حرة بحسب الظاهر وان الاختيار ليس صفة الارادة فحسب بل الارادة نفسها فالسؤال عن الانسان هل هو حر أم لا مساو للسؤال عن انه يريد أو لايريد » ويقول « لو روجع رأى العامة لما كانت مسألة الاختيار موضع النقاش لان كل انسان يرى نفسه مختارا و يعتقد وهذا الاعتقاد أمر غريزى بحيث انه كان يعتبر آخر حجة قطعية فالانسان مهما قل أن يتأمل نفسه ويرى انه فاعل يظن الاختيار أحق مافيه من الظواهر بأن يكون محققا ألا يرى كيف نظن عند التردد فى ترجيح أحد الشقوق المحتملة فى أمر وقبل اتخاذ القرار بشأنه ، أن لنا بقدر ما كان بأيدينا تقرير أحدهما ، تقرير الآخر وأنا قادرون بعد اتخاذ القرار على ان نتوقف أو نرجع ونرجح ترجيحاً مباينا للاول . الحاصل انا مطمئنون بعد الفعل على كونه صادراً منا وكوننا غير مضطرين فيه أصلا واننا لو شئنا لأتينا بما يباينه بالكلية فبعض الاحساسات مثل مفهوم المسئولية والحكم بالتحسين والتقبيح وعذاب القلب أو فرحه كله مبنى على هذا الاعتقاد إلا أن هذا الاعتقاد هل هو صادق أو غير صادق وهل هو أمر ظاهرى فحسب أو أن مع هذا الاختيار النفسى اختياراً فى الخارج، محل مناقشته وحله — ان أمكن — علم مابعد الطبيعة لكن لامندوحة فى الروحيات المتعلقة بالتربية عن البحث فى الاختيار و فضلا عن ذلك فان مانطلبه هو الحرية الحقيقية لا اعتقادها المركوز فى فطرتنا فقد يحتمل أن تكون طبيعة الاشياء تمانع فطرتنا فتجعل تحقق ما نعتقده فى الخارج مستحيلا فمن يقدر على القول بعدم كون الاختيار من هذا القبيل ؟ »

ثم يذكر المؤلف الجبرية باختصار ولا يعترف لهم بغير القيمة التاريخية

ويقول « انهم ان تمسكوا بكون جميع حادثات العالم وكل ما نفعله فى حياتنا قد كتب بقلم القضاء وعيّن قبل وقوعه فقد خالفوا مبادئ العلم » فيظهر أنه لا يعبأ بالجبرية الدينية بالرغم من عدم كون المؤلف نفسه لادينياً ، قدر ما يعبأ بالايجابية مع أنك قد علمت انهم الجبرية المادية وما ذكره من مخالفة الفريق الاول لمبادئ العلم ناتج عن عدم بنائهم الجبر الذى قالوا به على السبب والعلة اللذين هما رأس مبادئ العلوم كما بنى عليه الفريق الثانى .

ونحن مع عدم انكارنا الاسباب والعلل وعدم كون مذهبنا الجبر المحض النافى للاختيار ما ألفينا المؤلف منصفاً فى حكمه بين الفريقين فقد يمكن جمع الجبرية الدينية مع الاعتراف بالاسباب والعلل وقد يُستغنى عنها بالعلة الأولى

ثم انك ترى المؤلف وهو من أنصار الاختيار لايدرى كيف يدخله فى حادثات الكون التى لايسعه انكار ارتباط بعضها مع بعض بالسببية الذى يقول به الايجابيون ولا يدرى كيف يكون الاختيار المربوط بالسبب اختياراً أو كيف يرتبط الاختيار الحر بحادثات الكون المنظمة ـ وهو أجنبى عنها بحريته ـ من دون أن تضيع عنه ماهيته فدخول الاختيار الحر ذى الشعور والاجتهاد فى حادثات الكون المرتبط بعضها مع بعض المنقادة حتما لنظامها وأخذُ موضع له بينها ، يشبه دخول آلة حرة ذات ارادة فى الماكينة لايؤمَن على اتباعها فى حركتها النظام الآلات السائرة فيها الذى هو نظام الماكينة وانما تتبع هوى مشيئتها لا أقل من أن يكون اتباعه له من المحتمل ، فى حين انها أخذت موضعاً لها بين آلات الماكينة المقيدة المنقادة لنظام الماكينة فلا جرم تفسد هذه الآلة نظام الماكينة وتُحدث الثورة بين آلاتها أو لا يؤمن عليها من

احدانها وتكون بينها آلة الفوضى إلا أن توجد معها قوة اختيارية أخرى تفوقها وتراقب على ائتلافها مع الآلات المتحركة السائرة على نظام الماكينة ولو اعترف لاختيار البشر الذى يلزم أن يكون حراً ولو على حد ما، بارتباطه بالاسباب الكونية تحت هيمنة ارادة الله واختياره الذى يماثله بحسب الماهية كما أن تلك الاسباب ونظامها تحت هيمنته، تخف الاشكال. ولا يستأنس العقل بدخول الاختيار الحر فى الحادثات الكونية غير الحرة المرتبط بعضها مع بعض، من دون أن يفسد نظامها - وأول ما يفسد نظام ارتباطه بسببه - أو من دون أن تضيع عنه ماهيته الحرة لكونه حراً ومربوطاً بالسبب معاً؛ إلا اذا كان هذا النظم الدقيق الذى يسلّم كل أحد بدقته وغموضه أثر صنع المختار الاعظم ولو كان العالم بجميع أجزائه وحادثاته آثار قوة لا ارادة لها ولا اختيار لما وجدَ هذا الجزء الاختيارى من البشر أى محل له فى الكون.

ومن أجل هذا ترى الماديين الايجابيين ينفونه ولا يصدر مختار ولا اختيار من غير المختار كما لا يصدر عالم ولا علم من غير العليم ففى علم الانسان واختياره أجلى دليل على أنه ليس بمحصول الطبيعة الجاهلة غير المختارة وانما هو أثر العليم المختار جل شأنه. فذاك المختار الاعظم هو الذى خلق اختيار الانسان أولا ونظمه ثانياً فى سلك حوادث الكون غير الاختيارية وألف بينهما - ولا يقدر أحد غيره على هذا التأليف - وجعله اختياراً ومربوطاً بالسبب أى جعله حرية ولزاماً معاً ولا يقدر أحد غيره على هذا الجعل. وهذا هو السر فى غموض مسألة الاختيار فى نظر كل طائفة مشتغلين بالعلم، فعلماء الدين استصعبوا التئامه مع عقيدة القضاء والقدر وبعبارة أولى مع سلطان ارادة الله العام، فمن نظر الى دخول الحرية فى طبيعة الارادة والاختيار حاول

اخراجهما – كما فعله المعتزلة – أو اخراج التصرف فيها – كما فعله الماتريدية – من عموم ذاك السلطان ولا فرق بين الشقين فى الاخلال بنظام التوحيد وإن تعزّى أصحاب كل من المحاولتين باسناد هذا الخروج الى اذن الله مع كونه بمعنى الاخلال بنظام التوحيد باذن الله ومع إباء قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) إياه كل الإباء وقد سبق تحقيق معنى الآية بما يقضى على التأويلات الصارفة عن ظاهرها . ومن نظر الى انعدام الارادة والاختيار بانعدام حريتهما تحت سلطان ارادة الله أنكرهما وقال بالجبر المحض . وعلماء الطبيعة بل الفلاسفة أيضاً استعصى عليهم انقياد الاختيار لقوانين الاسباب والعلل فان انقاد لايكون الاختيار اختياراً ولهذا أنكره الايجابيون وبالرغم من هذا وذاك فان فى الانسان اختياراً وارادة وان لها اتصالا بالاسباب فماذا نفعل تجاه هذا السر الغامض ؟ هل ننفى الاختيار وندعى كون الانسان أداة فى يد الطبيعة غير ذات ارادة واختيار كما فعله الايجابيون ؟ أو فى يد الله كما قال به الجبرية ؟ ومذهب كل منهما مخالف لبداهة العقول وشهادة الوجدان حيث ان الانسان مفترق عن الجماد لابشعوره فقط بل بارادته واختياره أيضاً على أن لايكونا عبارتين عن وهم من شعوره كما ادعاه بعض الفلاسفة الغربيين مثل « اسبينوزا » حيث قال : « لو كان الحجر الملقى فى الهواء ذا شعور لظن أنه يتحرك بارادته » ولكنه ماذا يقول فى الانسان الملقى من الطيارة جبراً حيث لايظن أن حركته فى الهواء بارادته مع ما فيه من الشعور ، وماذا يقول فى الفرق الذى يحسه الانسان بين انتقاله من محل الى محل بسعى نفسه وبين انتقاله بدفع غيره وهو فى الحالين ذو شعور .

فاذا تعذر نفي الاختيار وتعذر القول بالاختيار المنقـاد للاسباب لعدم بقاء حرية الاختيار مع الانقياد، فهل تنفي الاسباب والعلل أو ارتباط الاختيار بها وهو خروج على مبادئ العلم . ومن جراء ذلك لايجترئ هذا المؤلف على دعوى عمل الاختيار بلا سبب ولا يغره الترجيح الواقع في مثل قدحي العطشان وطريقي الهارب بلا سبب مرجح ـ كما يغر الكثيرين من المتكلمين ـ وينفي الترجيح بل الارادة في مثلهما وان لم يكن المثـال الذي ذكره عين ذينك المثالين وقوله فيه يؤيد ماسبق من قولي فيهما . وفي المثال الذي ذكره ـ وهو ان عليك لأحد جنيهاً من ذهب حل ميعاد قضائه وعلى مكتبتك عدة جنيهات مصفوفة فتأخذ واحداً منها بدون ترجيح وتقضي به دينك — فائدة وهي أنه لو فرض كون ذلك الجنيه زائفاً لمـا كنت مسئولا عنه لعدم قصد منك في تعيينه للأخذ والدفع فهو يذكر ما يلزم الايجابيين في مثـال الحمار الجوعان بين باقتين من البقل المتساويتين في اقرب منه والمنظر الجاذب، من القول بأنه يموت جوعاً ولا يرجح أحدهما . ويذكر قول أنصار الاختيار « ان الارادة ترجح بين الشيئين بلا سبب وعند تساوي الاسباب والحمار المذكور لايتردد في الأكل من أحدهما » ثم لايجده جديراً بالقبول إلا باقتنائه على تحليل ناقص ويصل في نتيجة تحليله الى القطع بوجود السائق حيث توجد الارادة وبعدم الارادة حيث لايوجد السائق والنتيجة تؤيد الايجابية

ثم يعود فيخوض في اثبات الاختيار قائلا « نعترف بأن ما يعين الفعل هو السائق وبعبارة أصح أقوى السوائق ومع ذلك هل السوائق خارجة منا وهل ليس بعدها شيء ينضم اليها منا ولا لنا علاقة بالفعل وتأثير فيه ؟ أفمثلنا كمثل ميزان وضع فيه الدراهم كلا ! ان تشبيه الانسان بالميزان في عطالته ومطاوعته

واضطراره دائماً الى الانحناء على الناحيـة التى هى أثقل وزنا ، تشبيه باطل فللانسان فى بعض الاوقات حالة جازمة يجمع فيـه نفسه ويتملص من أسر الاعتيادات والمؤثرات ويتغلب عليها ثم ان السوائق لاقيمة لها مطلقة وثابتة فنحن الذين نقوّمها ولهذا تختلف باختلاف الاشخاص »

« فاذن يمكننا ان نقبل دستور الايجابية ونقول ان لكل فعل من أفعال الانسان سائقا الا ان شخص الفاعل يقلب هذا السائق الى نفسه بحيث يتجلى فيه طابعه ولونه فالسائق وشخص الفاعل ليسا بشيئين مستقلين ومتباينين بل ممتزجين يحدان يظلا واحدا شايعا لايقبل القسمة والايجابيون يعدونهما قوتين متناوئتين وأعظم أخطائهم انهم لايرون فاعلية الشخص الظاهرة حين ينتقل من التفكير الى الفعل فينكرونها ويوضحون الواقعات بشكل ميكانيكى نعم انهم محقون فى نفى اختيار بمعنى محض الهوى والتحكم وليس لهم أن يحذفوا الاختيار ويلغوه ومعنى الاختيار أن يفعل الانسان شاعرا متأملا أنه فعله مبنيا على سوائق أحدثها لنفسه فليست السوائق هى التى توجب وتعيّن أفعالنا وانما نحن نعينها على حسب سوائقنا »

« ولا يجدى التوسل فى اثبات الاختيار بالنصائح والتهديدات والتضرعات بل كل ذلك بالعكس ينفع الايجابية اذ لامعنى لأن أهددك أو أنصح لك أو أتضرع اليك بعد ما علمت انك قادر على أن لاتعبأ بشىء من ذلك وعند الايجابية لها معنى سببى وكلها من قبيل الدراهم الموضوعة فى كفة الميزان »

ثم يقول المؤلف « ومهما كانت دعوى الايجابيـة مسلمة فى التعليل فللاختيار حقوق بقدر ما للايجاب منها فأولا كل الظواهر تشهد لها وثانيا انا نحس من قلوبنا بلا واسطةٍ تدخُّل ارادتنا فى الفعل ولا يفوق أى دليل

تجاه هذا الاحساس فتدخُلُ الارادة هنا بمنزلة فعل حى شخصى وكل منا يحس انه حر فى هذا الفعل و يعلن نفسه فيه أمراً بسيطاً غير قابل للتحليل ولا تابع للزمان الا انه اذا رجع الى نفسه وأقام الفعل الواقع مقام الفعل الذى هو على شرف الوقوع يفرقه الى أجزائه وينقضه ويضع مكانه علامة مجردة ميكانيكية فاذا الفاعلية عطالة والاختيار ايجاب فمن ثمة ترى الانسان اذا أخذ يوضح أو يُفهم لنفسه اختياره فلا جرم ينتهى الى الايجاب »

ونحن نقول هذا الايجاب هو مايعبر عنه علماء المنطق « ضرورة بشرط المحمول » لانه اذا أقيم الفعل الواقع مقام الفعل الذى هو على شرف الوقوع بأن تمت وظيفة الارادة وحصل الفعل فليس فى قدرة الارادة حينئذ أن تسترجع الفعل وتجعله غير واقع بعد أن كان لها الاقتدار والخيار حين كان الفعل على شرف الوقوع فى أن تمضى عليه أو ترجع عنه وتجعله غير واقع. لكن هذا الايجاب الحاصل بعد وقوع الفعل لايضر الاختيار الموجود فى أوانه ولا يجدر بأن يعتبر عقبة فى وجه مذهب الاختيار حتى يحتاج المؤلف الى الاعتذار عنه أو الاعتراف بالعجز أمامه وانما محل الاشكال على هذا المذهب هو الايجاب المتولد من ارتباط الاختيار بالاسباب والسوائق والذى لم يخرج المؤلف عن عهدة حله بأن جعل السائق أمرا ممتزجا ومتحدا مع ارادة الفاعل غير متميز ولا مستقل عنهما وأنكر تبعيتها وخضوعها لها دائما ونظر الى كون صاحب الارادة يجمع نفسه فى بعض الاحيان ويتغلب على الاعتيادات ويخرج عن أسر المؤثرات وماذا يعنى بكون السائق ممتزجاً ومتحدا مع ارادة الفاعل فهل يريد أن يدعى أن هناك ارادة من غير سائق وهو خلاف المفروض أم ان السائق يتبع الارادة

دون تبعية الارادة له وهو خلاف المعقول أما دعوى كون السوائق محدثة من عند أنفسنا من غير أن تكون حقائق فانكار لاساس التعليل ومخالفة لمبدأ العلم الذى يحترمه المؤلف ورجوع عن القول بأن لاارادة حيث لاسائق ولهذا فالذى ذكره من جمع الانسان نفسه فى بعض الاحيان وتغلبه على الاعتيادات والمؤثرات فانما يقع بسائق جديد من غير جنس السوائق التى اعتادها وتغلبه على اعتياداته بتغلب هذا السائق على السوائق الاولى وكون السوائق تختلف باختلاف الاشخاص ليس بناشئ من تأثير الاشخاص فى السوائق بل من اختلاف تأثيرها فى نظرهم فبعضهم لايدرك أهميتها ماأدرك البعض الآخر وهذا الفرق فى الادراك يؤثر فى نفس الفاعل مؤيدا للسائق أو معارضاً لها لا ان نفس الفاعل تؤثر فيه فهو أيضاً من جنس السوائق التى تخضع لها الارادة لا من جنس الارادة التى يُدّعى خضوع السوائق لها ولو كان الانسان هو العامل فى احداث السائق لفعله لكان هذا الاحداث عند ارادة الفعل محتاجا الى ارادة ثانية تتعلق بهذا الاحداث وتحتاج هذه الارادة الى سائق ثان ثم احداثه الى ارادة ثالثة ويتسلسل .

فالحق أنه لا يمكن الخلاص من الايجاب بعد التسليم بان لا ارادة حيث لاسائق ولهذا ترى علماء الاسلام لجأوا فى هذا الباب الى دعوى عدم توقف الارادة على السائق حيث جوزوا الترجيح بلا مرجح وتمسكوا بمثالين من قدحى العطشان وطريقى الهارب وتعزّوا بعدم بلوغ المرجح مبلغ الموجب وان كنت قد علمت مما تقدم فى هذا الكتاب مبلغ قيمة ذينك المثالين وقيمة الدعوى المبنية عليهما وقيمة التعزى بالفرق بين المرجح والموجب وفى بعض مناقشات المؤلف الغربى مع الايجابية نوع مشابهة بهذا التعزى والذى هو أحرى

بالتسليم من تلك المناقشات وأقوى ماذكره بهذا الصدد قوله « هل ليس بعد السوائق شيء ينضم اليها منا » و يعني به الارادة لكن هذا القول انما ينهض تجاه الايجابيين النافين للاختيار ونحن لاننكر وجود الارادة والاختيار وانما ننفي حرية الانسان واستقلاله في ارادته واختياره وكلام المؤلف يتردد بين النفي والاثبات أما استدلاله عليه باستطاعة الانسان لترقية ارادته وتخليصها بالتدريب والتربية من الانسياق نحو غرائزه وأهوائه و تقاليده بترويض نفسه وتعويدها إتقان التأمل الذي امتاز به الانسان عن الحيوان حتى ينشئ من نفسه انسانا يعمل بعقله و ينفع المجتمع بعد أن كان يعمل بأهوائه ، فكل هذا الذي لا يُنكر و يظهر في مظاهر استقلال الارادة ليس إلا عبارة عن تبدل متبوعها وتحولها من تبعية الهوى الى تبعية العقل الذي هو معدود من السوائق أيضاً والحادثة راجعة الى تغلب سائق على سائق والعمل بأقوى السوائق .

بقي قول المؤلف [1] « ان التسليم بوجود الاختيار ماهو مقتضى اعتقاد راسخ فحسب بل وظيفة متحتمة أيضاً ولولاه لأضاعت الحياة الانسانية معناها وضل عن استقامتها وكان جميع الاحترامات محترمة فمهما رجح قول الايجابية من حيث النظر والعلم ففيه ما يجعله مغلوبا ومردودا من حيث العمل ونحن نحكم ببطلان مذهب مخالف للاخلاق وعلم من دون وجدان »

ونحن نقول ان قول المؤلف هذا يشبه ظن بعض علماء الاسلام المتقدمين والمتأخرين أن قول الاشاعرة بالجبر المتوسط يخالف أساس الاعتراف بمسئولية العباد عن أعمالهم وظن بعض المتأخرين أن الاعتراف بسلطان ارادة الله على ارادة البشر الكلية والجزئية يعوق الانسان عن السعي

---

(١) نقلنا أكثر أقوال المؤلف بالجمع والتأليف والاختصار

والعمل والتقدم ويسوقه الى الكسل والتأخر فيظهر أن كثيرا من علماء الشرق والغرب خلطوا تدقيق هذه المسألة العلمية بشيء من ناحية العمل وخافوا أن تكون نتيجة العلم بحقيقة المسألة سقوط العمل وعندنا أن العمل هو موضوع هذه التدقيقات العلمية وهو لازم للمسألة لزوم الموضوع فنحن ننظر فى أعمال الانسان كيف يفعلها وهل له فى فعلها اختيار أم لا واذا كان له اختيار فهل هو مستقل غير مربوط بالاسباب والدواعى أو مقيد ومربوط بها . فعلى كل حال فان الفعل والعمل موضوع المسألة ومحل النظر فهو محفوظ سواء وقع حال كون الانسان مختارا فيه أو موجباً لا انه يقع إن كان الانسان مختاراً ولا يقع إن كان موجباً فيحل محله الكسل ولو نفينا الاختيار وقلنا بالايجاب لقلنا ان العمل واقع أيضاً ولكن بالايجاب بدل وقوعه بالاختيار فالفرق بين المذهبين فى كيفية وقوع العمل لافى وقوعه أولا وقوعه ولا منافاة بين العمل وبين القول بالايجاب فى العمل بل ايجاب العمل يؤيد العمل أكثر من تأييد الاختيار فيه له ثم انه لا فرق بين العمل والكسل أى ترك العمل فى الاستناد الى السبب الذى يتولد منه الايجاب فالقول بالايجاب إن أخل بالعمل لارتباطه بالسبب فهو مخل بالكسل أى بترك العمل أيضاً ولا معنى لاخلاله بالعمل وترك العمل معاً فلا معنى لاخلاله بالعمل [1]

ومن هذا التحقيق يستفاد عدم صحة كون القول بالاختيار خادما للاخلاق بواسطة خدمته لتقوية الارادة ولا كون القول بالايجاب هادما للاخلاق بواسطة خدمته لإضعاف الارادة اذ لا نسلم كون الاخلاق مبنيا على قوة الارادة وضدها على ضعفها وكم قوة للانسان بحوزها وتسوقه الى البغى والعدوان ولا

---

(١) ولبحث العمل زيادة توضيح منا فى الفصل المعقود له فى هذا الكتاب .

يمكن أن تدعى طروء الضعف على ارادته عندحصول تلك القوة وحقيقة الامر أن ارادة الانسان بين سوائق علوية يمدها عقله وتربيته و بيئته الحسنتان وسوائق سفلية يمدها هواه وتربيته و بيئته السيئتان والقوة أو الضعف فى هذه السوائق لا فى ارادته وانما هى تدور مع الغالب منهما والامداد الاول من الله الذى أوجد تلك السوائق مختلفة بالنسبة الى أشخاص مختلفين والامداد الآخر الذى تتم به الغلبة لسائق أحد الطرفين أيضا من الله الذي يحول بين المرء وقلبه .

أما الفرق بين مذهب الايجاب و الاختيار من حيث ترتب المسئولية على الانسان من أعماله وعدم ترتبها وتأثير هذا الفرق فى أخلاق أهل المذهبين فقد يمكن أن يكون الايجابى الذى لايرى مسئولية الانسان علمياً يجتنب سوء الاعمال بوازع من قلبه ووجدانه اللذين يرجعان الى طيب فطرته بل ومن علمه الذى ان لم يقض بلزوم اجتنابها من ناحية المسئولية فقد يقضى به من ناحية التمييز بين الحسن والقبيح وربما يكون ايجابى فى المذهب أصلح فى العمل من الاختيارى لقوة عقله وسلامة طبعه إلا أنه مهما كان الامر كذلك ، فالايجابى النافى للمسئولية لعدم وجدان مثبت لها من مذهبه العلمى ولا من مذهبه الدينى لابد أن يكون وازعه انقص من وازع الاختيارى الذى يساويه فى جميع الاحوال والظروف ويفترق عنه فى اعتقاد المسئولية لكن الجبرى المعترف بمسئوليته عند الله تعالى اعترافاً مبنياً على اخباره المؤيد لشهادة قلبه ووجدانه بها والذى يمنعه من ابلاغ مذهبه العلمى الى نفى المسئولية عن الانسان فهو فى مأمن من هذا المحذور فى حين أن الايجابى المادى لايسلم منه وقد سبق منا تحقيق البحث فى مشكلة التأليف بين مسألة

المسئولية و بين موقف الانسان تحت سلطان مشيئة الله العام ، وماذكرنا هنا من الفرق بين مذهبي الايجابية المادية و الجبرية الدينية حقيق بأن يعد من قصر نظر المؤلفين الغربيين الذين قصروا اهتمامهم فى نقاشهم على الايجابية ولم يعنوا بالجبرية الدينية مع عدم كونهم أنفسهم لادينيين وماقدروا هؤلاء حق قدرهم بل مافهموهم و مذاهبهم المنشعبة الى الجبر المحض و الجبر المتوسط وكلامهم فى الجواب على تقييد اختيار الانسان بعلم الله الازلى ـ الذى نقلناه عن المؤلف الاول الذى ترجم كتابه أحمد نعيم بك و ماقول المؤلف الثانى ببعيد عنه ـ يدل على مبلغهم فى الفهم .

مذهب الشيخ الاكبر والمفسر الآلوسى

فى مسألتنا التى اتخذناها موضوع الكتاب رأى للشيخ محيي الدين بن عربى الملقب بالشيخ الاكبر وهو ان الميل الى الخير والشر مقتضى الاستعدادات المختلفة لماهيات العباد والماهيات غير مجعولة أى غير مخلوقة فالله تعالى لم يخلق ولم يعين ماهية زيد وعمرو بل ماهية كل أحد تتعين وتمتاز بنفسها وانما أفاض الله عليها الوجود كما اشتهر فى كتب الحكمة قولهم « ماجعل الله الشمش مشمشاً ولكن جعله موجودا » وبالقياس عليه فليس الله تعالى جاعل زيد زيداً أي خالق ماهيته ولا جاعل عمرو عمراً وانما جاعلهما موجودين وهو معنى كونه خالقهما واذا كان تعلق خلق الله بوجود الماهيات لابخصوصياتها فلا تأثير لله فى كون الماهيات مصدراً للخير والشر بحسب استعداداتها الذاتية نعم ان أفعال العباد خيرها و شرها حاصلة بخلق الله وارادته الا ان خلقه وارادته تابعان لارادتهم الجزئية وارادتهم الجزئية تابعة للاستعدادات

الذاتية التى فى ماهياتهم وقد كنا قلنا ان اراداتهم الجزئيـة تتبع الدواعي والمرجحات التى يخلقها الله فى قلوبهم فعلى نظرية الشيخ لاتكون الدواعى ملهمة لهم من الله بل تأتى من الاستعدادات الذاتية لماهياتهم غير المخلوقة او يأتى اختلافهم فى اتباع الدواعى منها وتخلص أفعال العباد بهذه الصورة عن أن تقع تحت جبر الله و تأثيره ويكون الاساس فى معاملتهم بالاثابة أو المعاقبة على حسب أعمالهم ، استحقاقاتهم الذاتية فلا يحتمل أن يظلمهم الله تعالى

وترى المفسر العـلامة الآلوسى فى (روح المعانى) يطرئ نظرية الشيخ الاكبر هذه ويختارها معتبراً لها أحسن حل لمعضلة الجبر ويتمسك بها كلما لقى آية من آيات القدر قال فى تفسير قوله تعالى (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا .. الى قوله قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) : « وقال شيخ مشايخنا الـكورانى الحجة البالغة اشارة الى ان العلم تابع للمعلوم وان ارادة الله تعالى متعلقة باظهار ما اقتضاه استعداد المعلوم فى نفسه مراعاة للحكمة جوداً ورحمة لاوجوبا » وقال عند قوله (ولو شاء لهداكم) المراد لـكنه لم يشأ اذ لم يعلم ان لكم هداية يقتضيها استعدادكم بل المعلوم له عدم هدايتكم وهو مقتضى استعدادكم الازلى الغير المجعول وهذا تحقيق للحق و فائدة ارسال الرسل على القول بالاستعداد تحريك الدواعى للفعل والترك باختيار المكلف الناشئ من ذلك الاستعداد وقطع اعتذار الظالمين »

وفيه ان من يأبى استعداده أن يتحرك بتحريك الدواعى كالذين قال الله تعالى عن قلوبهم (فهى كالحجارة أو أشد قسوة) يلزم أن يبقى ارسال الرسل بالنسبة اليهم خاليا عن الفائدة غير قاطع لاعتذار الظالمين والاستعداد المتحرك بالدواعى لايكون بناء الامر عليه أولى من بنائه على الدواعى نفسها

ولا مقتضى له غير مقتضاها .

وقال فى تفسير قوله تعالى (ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله) تعليلا لعدم ايمانهم :

« وأنا أقول وان أنكر علىّ أرباب الفضول ان المعلّل بسوء الاستعداد هو السالك مسلك السداد وتحقيق ذلك انه قد حقق كثير من العلماء الراسخين وأهل الكشف الكاملين ان ماهيات الممكنات المعلومة لله أزلا معدومات متميزة فى نفسها تميزا ذاتيا غير مجعول لما حقق من توقف العلم بها على ذلك التميز وانما المجعول صورها الوجودية الحادثة وان لها استعدادات ذاتية غير مجعولة تختلف اقتضاءاتها فمنها مايقتضى اختيار الايمان والطاعة ومنها مايقتضى اختيار الكفر والمعصية والعلم الالهى متعلق بها كاشف لها على ماهى عليه فى أنفسها من اختلاف استعداداتها التى هى من مفاتح الغيب التى لايعلمها الا هو واختلافِ مقتضيات تلك الاستعدادات فاذا تعلق العلم الالهى بها على ماهى عليه مما يقتضيه استعدادها من اختيار أحد الطرفين الممكنين أعنى الايمان والطاعة أو الكفر والمعصية تعلقت الارادة الالهية بهذا الذى اختاره العبد حال عدمه بمقتضى استعداده تفضلا ورحمة لاوجوبا لغناه الذاتى عن العالمين المصحح لصرف اختيار العبد الى الطرف الآخر الممكن بالذات ان شاء فيصير مراد العبد بعد تعلق الارادة الالهية مراد الله تعالى ومن هذا يظهر ان اختيارهم الازلى بمقتضى استعدادهم متبوع للعلم المتبوع للارادة مراعاة للحكمة تفضلا وان اختيارهم فيما لايزال تابع للارادة الازلية المتعلقة باختيارهم لما اختاروه فهم مجبورون فيما لايزال فى عين اختيارهم أى مساقون الى أن

يفعلوا مايصدر عنهم باختيارهم لا بالاكراه والجبر ولم يكونوا مجبورين فى اختيارهم الازلى لانه سابق الرتبة على العلم السابق على تعلق الارادة والجبر تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم الذى هو هنا اختيارهم الازلى فيمتنع أن يكون تابعا لما هو متأخر عنه بمراتب فمن وجد خيراً فليحمد الله تعالى لانه متفضل بايجاد ما اختاروه لايجب عليه مراعاة الحكمة ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه لان ارادته جل شأنه لم تتعلق بما صدر منهم من الافعال الا لكونهم اختاروها أزلا بمقتضى استعدادهم فاختارها تعالى مراعاة للحكمة تفضلا »

وهذا القول الذى رمى قائله فى صدره من أنكروه عليه بأنهم من أرباب الفضول ، من فضول الكلام لاسيما فى تفسير قوله تعالى عن المتمردين الذين وصفهم بأنهم لو جاءتهم أى آية بليغة ما كانوا لينتفعوا بها و (ماكانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله) فكأن الله تعالى اختتم الآية على زعم المفسر بقوله ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يقتضى استعدادهم الايمان ، وحاصله إلا أن يشاءوا لا إلا أن يشاء الله .

ومن الغرابة بمكان كون العباد مجبورين فى اختيارهم فيما لايزال غير مجبورين فى اختيارهم الأزلى حال كونهم معدومين وليس لهم إلا اختيارهم فيما لايزال فهل يكون للمعدوم اختيار قبل أن يوجد ، وهل يُعد استعداد الانسان المخلوق فى المستقبل والمعلوم استعداده لله فى الأزل ، اختياراً للانسان فى الازل أم هل يصح بقاء الاختيار مع الاستعداد واقتضائه لما يقتضى فذلك ما سنناقشه ، والذى أراد المفسر أن يُفهمه وتكلف فيه من تبعية ارادة الله تعالى الازلية المتعلقة بأفعال عباده لعلمه التابع لمعلومه الذى

هو أفعالهم الواقعة عند مجيء أوقاتها باختيارهم وعدم منافاة ارادة الله تلك لاختيارهم ذاك بل تأييدها إياه ، قد استوفينا فى أوائل هذا الكتاب لكن المفسر العلامة اثبت لهم اختيارين أزلياً لايكونون مجبورين فيه ولا يزاليا يكونون مجبورين فيه فاذا كانوا مجبورين فى الاختيار اللايزالى الذى هو اختيارهم الوحيد الموجود بعد وجودهم وكان حديث اختيارهم الازلى حال عدمهم حديث خرافة ، فالجبر الذى يفر عنه حاصل لامحالة .

وقال الشيخ الأكبر فى الفصوص « قال الله تعالى (قل فلله الحجة البالغة) يعنى على المحجوبين الذين لم ينكشف لهم ما انكشف للعارفين فى الدار الدنيا إذ قالوا للحق لم فعلت بنا كذا مما لايوافق أغراضهم فيكشف لهم عن ساق يوم يكشف عن ساق فيرون أن ذلك الفعل الذى أسندوه للحق منهم لامن الله فانه ما علمهم إلا ماهم عليه وما فعلهم إلا ما علمه منهم فتدحض حجتهم وتبقى الحجة لله البالغة على المحجوبين » ثم قال الشيخ : « فما فائدة قوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) يعنى اذا كان الحكم علينا منا لامن الله فما معنى تعلق المشيئة الى هداية الكل فى قوله (فلو شاء لهداكم أجمعين) قلنا : ان لو حرف امتناع لامتناع أى حرف موضوع لامتناع الشئ لامتناع غيره فامتناع هداية الكل انما كان لامتناع تعلق المشيئة اليها وانما امتنع تعلق المشيئة الى هداية الكل لان تعلق المشيئة تابع لتعلق العلم والعلم تابع للمعلوم فما علم الله إلا ماهو الأمر عليه فما شاء إلا ما هو الأمر عليه فلو كانت الاعيان الثابتة كلها طالبة من الله الهداية بلسان استعدادها لشاء هداية الكل ولهداهم كلهم فكانت هداية الكل ممتنعة فى نفس الأمر » ثم قال « وهى – أى المشيئة – نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة

للمعلوم والمعلوم أنت وأحوالك فليس للعلم أثر فى المعلوم ، أى وليس لعلم الحق أثر فى المعلوم حتى يتبع المعلوم لعلم الله تعالى بل للمعلوم أثر أى حكم فى العلم فيعطيه ـ أى يعطى المعلوم ـ العالمَ من نفسه ماهو عليه فى عينه » انتهى ماتقلته من كلام الشيخ فى فص حكمة مهيمية فى كلمة ابراهيمية مع بعض تعليقة تفسيرية عليه من شرح الفصوص للشيخ البالى .

ونحن نقول اعتراض الشيخ على نفسه وعلى مذهبه فى تبعية مصير كل أحد وكل شئ لاستعداده الازلى الثابت له فى علم الله تعالى التابع لمعلومه ، بقوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) وارد حقاً أما جوابه على هذا الاعتراض فباطل لايغنى من الحق شيئاً لأن هداية طائفة وضلال آخرين لو نشأت من استعداداتهم الازلية الثابتة لهم والمعلومة لله تعالى ولم يكن فى قدرته تعالى تغيير تلك الاستعدادات ولا لمشيئته الا التبعية لعلمه التابع لمعلومه وكان تعلق المشيئة بغير ماهم عليه من الاستعداد الذاتى الأزلى المقتضى لهداية بعض وضلال بعض ، ممتنعاً ومستحيلا لما كان معنى قط لقوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) إذ لامحل لتعليق أى فعل من الافعال بمشيئة فاعله حال كون ذلك الفعل ممتنع الصدور من الفاعل بل التعليق بالمشيئة انما يقع لنفى ذلك الامتناع فيكون فهم الامتناع من هذا التعليق تفسير الكلام بضد مراد المتكلم تعمداً فى التجاهل عنه وتعمداً لالغاء معنى كلامه ، فان من قال لو شئت لفعلت كذا إنما يريد بقوله هذا انه لامانع يمنعه من فعله ويحول دونه وانه رهن ارادته ومشيئته وهذا أمر واضح لايخفى إلا على من لايكاد يفقه حديثاً وإلا على من يريد معاكسة محدثه ، فان كان هناك مانع يمنع المتكلم عن مشيئة ذلك الفعل ويجعل الفعل بمعزل عن متناول

مشيئته فلا يكون إذن من حق المتكلم أن يبنى الأمر على مشيئته ويقول لو شئت لفعلت والا لاستجلب ضحك الناس منه كمن قال لوشئت لحملت جبلا فيلزم على تفسير قوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) بما فسر به الشيخ جاعلا هدايته الجميع من الممتنعات التى لا تتعلق بها مشيئة الله تعالى اما أن يكون الشيخ ممن لا يكادون يفقهون حديثاً أو يكون الله لا يعلم أساليب الكلام فيتكلمَ عن المحال بأسلوب الممكن تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لكنها شنشنة أعرفها من الشيخ فى حمل كثير من آيات القرآن على عكس ما أريد بها وضد ما سيقت له كتحويل قوله تعالى (ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط) المسوق لبيان استحالة دخول الكفار الجنة بأبلغ أسلوب ، عن معناه وجعله من تعليق الشئ بالممكن مدعياً أن فى قدرة الله إيلاج الجمل فى سم الخياط اما بتصغير الجمل أو بتوسيع سم الخياط كما فى الفتوحات المكية ولم يتأمل الشيخ أن الكبر لا ينفك فى عرف التخاطب عن الجمل والضيق عن سم الخياط فلا يبقى معنى الجمل فى كلام البليغ عند تصغيره ولامعنى سم الخياط عند توسيعه وان قوله تعالى ذاك فى تعليق دخولهم الجنة بدخول الجمل فى سم الخياط يصير من لغو الكلام اذا جعل من قبيل تعليق الشئ بالممكن السهل الحصول ويكون أشبه بالهزل منه بالجد كما اذا علق أمر خطير بجرعة شراب أو طيران ذباب اذ لا شبهة فى أن الله تعالى ساق الآية لبيان صعوبة دخول الكفار الجنة وتمثيله بدخول أعظم جسم عُرف فى أصغر ؛ فتوجيه الفكر عند ذلك الى قدرة الله على تصغير الكبير وتكبير الصغير وسهولة ذلك له يقلب الكلام ومرادَ القائل رأساً على عقب .

أما قول النحاة ان (لو) لامتناع الشئ لامتناع غيره وقد رأى الشيخ

تعبير الامتناع فيه فتمسك بظاهره وحاول أن يؤيد به باطل رأيه ، فرادهم منه مجرد الانتفاء لا الامتناع المنطق الذى هو بمعنى ضرورة العدم ومقابل الامكان ألا يرى أنه ليس مراد من قال لو جئتنى لأكرمتك لولا كان مجيئك محالا لما كان اكرامى محالا مثله ولن يجوز أن يكون مراده ذلك بل المراد بيان عدم وقوع الاكرام منه لعدم وقوع المجىء من صاحبه مع امكانه ولكون هذا الامكان معتبرا فى ضمن كلام القائل يفهم منه العتب على صاحبه بترك المجىء الممكن حتى انه يكاد لايصح هذا القول لو لم يكن مجيئه ممكنا فينعكس الملام على القائل لعدم تقدير مالصاحبه من الموقف

فكما تضمن قول القائل لصاحبه « لو جئتنى لأكرمتك » افادة امكان مجيئه وان قوله هذا من تعليق الممكن بالممكن فكذلك قول الله تعالى (فلو شاء لهدا كم أجمعين) يفيد امكان هداية جميع الناس لله وكونها موقوفة على مشيئته مع امكانها له أيضا الا ان هدايتهم لم تقع لعدم تعلق مشيئته بها لا لاستحالة تعلقها بها فتمكنه هداية الجميع وتمكنه مشيئتها كما أمكنه عدم هدايتهم لعدم مشيئتها الممكن له أيضا بل الآية ناطقة بالامكانين الاولين ودالة عليهما بعبارتها كما دلت بمفهومها على انتفاء تلك الهداية والمشيئة فهي تجمع فى دلالتها بين امكان هداية الجميع وامكان مشيئتها و بين انتفاء هذين الممكنين ولايصح معنى الآية الا بشرط أن تكون هداية الجميع ومشيئتها غير واقعتين وممكنتى الوقوع معا ومثلها كل آية يُبنى الحكم فيها على فرض مشيئة الله كقوله تعالى (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء) وقوله (افلم ييأس الذين آمنوا ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا) وقوله (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لأملأن جهنم . .)

والعجب أن فئة من العلماء والمشايخ كابن عربى والالوسى والكورانى لم يقدروا هذه الآيات التى لاتقبل غير مشيئة الله مقتضيا ولا مانعا فاعرضوا عن صراحتها غير المنازعة وعارضوها بمقتض آخر كاستعداد الناس المختلف باختلافهم

ويشبهه قول فضيلة الشيخ بخيت الذى سبق نقله فى تفسير قوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) : « لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود مانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى وترك النظر فيما نصبه من الادلة وأمرهم بالنظر فيها » وهو يرجع الى صرف الامر عن مشيئة الله تعالى الى مشيئتهم فى حين أن مدار الحكم فى الآية على مشيئة الله فلو جاز القول بمثل هذه الاقوال فى تفسير تلك الآيات لضاعت الثقة بدلالات الكلمات الصريحة .

ثم ان بناء الامر فى هداية الانسان وضلالته أو طاعته ومعصيته على استعداده الذاتى الذى يتصف هو به من غير ان يكون أثراً لجعل جاعل ، لو لم يكن ما يدل على بطلانه غير آيات المشيئة الآنفة الذكر لكفت وأغنت عن كل دليل مع أن هناك أسبابا أخرى تبطله :

فأولا ان هذا اعنى القول بالاستعداد الذاتى للانسان من غير ان يوجد معط يعطيه اياه والذى يختلف باختلاف الاشخاص ولا تضبطه القاعدة ولا يستوعبه التعليل ، قول بالطبيعة المستغنية عن الاله الخالق فهو خروج عن مسلك الديانة بل وعن مبدأ العلم المبنى على التعليل ولا يجدى القول بان استغناء افراد الانسان فى استعداداتهم بل الاشياء كلها فى استعداداتها عن الخالق لاينافى افتقارها اليه فى ايجادها أنفسها اذ لا يستقيم القول بالفصل فى احتياج بعض الواقعات الى فاعل مؤثر وعدم احتياج البعض اليه وبالتعبير العلمى اذا

جاز الرجحان بلامرجح فى أى نواحى الكائنات فلا يبقى مانع من جوازه فى جميع نواحيها ويفسد باب اثبات الصانع الذى مبناه على بطلان الرجحان من غير مرجح وكذا القول بخروج أمر ما فى الكائنات عن مبدأ التعليل وتجويز وقوعه من غير علة، يقضى على مبادىء العلم التى يستند اليها العلم.

وثانياً ان فى معاقبة الله عباده المسيئين إن لايكن ظلم من حيث انه لم يخلق ماهياتهم التى هى منشأ اساءتهم إلا أنه يلزم أن يكون العباد معذورين فيما فعلوا بدافع تلك الماهيات السيئة التى لايقدرون على تغييرها مهما أرادوا ذلك، أعنى ان أفعال العباد على هذه النظرية تخرج من جبر الله وتدخل تحت جبر الطبيعة وجبرها أشد وأقسى لاينجو الانسان من شره ولا تنفعه هداية الله وتوفيقه. فبناء عليه إن كان اجتماع المجبورية مع المسئولية فى الانسان يعد ظلماً ويلزم أن لايليق المجبور لكونه معذوراً بالمعاقبة، فكما تكون مجازاة الله عبده بما عمله تحت جبره ظلماً فكذلك تكون مجازاته بما عمله تحت جبر الطبيعة والماهية وعدم اعتباره معذوراً، ظلماً لان مطلق المجبورية كاف فى المعذورية من غير حاجة الى اتحاد المجبر والمجازى، فالشيخ الاكبر وأتباعه من علماء الباطن والظاهر الذين نقلوا الجبر الى الطبيعة والماهية قصداً لتنزيه الله عن أن يعد ظالماً فى مجازاة عباده المجبورين فى أفعالهم، لايكفل سعيهم بمقصودهم الاهم إلا أن يوغل فى حديث الاستعداد الى ادعاء تلذذ أهل جهنم بعذاب النار مثل تلذذ أهل الجنة بنعيمها كما ادعاه الشيخ فى فتوحاته المكية فيكون هذا الاختلاف فى الاحساسات من فروع اختلاف الماهيات فى استعداداتها ولا يبقى الظالم والمظلوم، لكن العلامة الآلوسى أو الكورانى أو غيرهما من العلماء المتشرعين لا إخالهم يمضون فى اقتفاء أثر

الشيخ الى أن يقعوا فى هذه الاضاليل المصادمة لنصوص القرآن .

وثالثاً ان هذا المذهب فضلا عن مخالفته لما عليه المتصوفة من سلب العباد كل شىء حتى الارادة و الاختيار و رده الى الله أعنى مذهب الجبر المعروف ، فنفى التأثير فى أفعال العباد من الله و اثباته للطبيعة والاستعداد مما لامحل له فى مذاهب الاسلام حتى ان مذهب المعتزلة و الجبرية من حيث الائتلاف مع القواعد الاسلامية أصح منه و أقوم بكثير . و فضلا عن ذلك فانه يتضمن سخافة المذهبين معاً : أما الجبرية فقد عرفت أن مذهب الشيخ يرد عليه مايرد على مذهبهم من لزوم مسئولية المجبور المعذور وأما المعتزلة فان مذهبهم القائل باستقلال العباد فى أفعالهم وعدم تأثير مشيئة الله فيها يتهم بأن فيه اخلالا بشمول سلطة ارادة الله و الحال ان السلطة على أفعال العباد تنزع من ارادة الله فى مذهب الشيخ ولا ترد الى ارادة العباد الواقفين موقف المسئولية بل ترد الى طبيعة الماهيات العمياء . على أن ارادة الله هى القائمة فى مذهب المعتزلة أيضاً لارادة عباده الذين خلقهم وأعطاهم القدرة و الارادة و القابلية للخير و الشر بل دلهم عليها بواسطة الدواعى التى يخلقها فى قلوبهم فأفعال العباد باعتبار مبادئها تدخل عندهم تحت تأثير ارادة الله وان خرجت باعتبار النهاية فلا يتم اتهام مذهبهم بعدم الرعاية لشمول ارادة الله والمخالفة لقضية (ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن) لكن على نظرية الشيخ الأكبر لما كانت الماهيات غير مجعولة ويتبعها فى عدم المجعولية استعداد العباد للخير و الشر كلازم الماهية ، لزم أن يخرج كل ما يتعلق بالخير و الشر من أفعال العباد عن تأثير ارادة الله وقدرته أفليس القول بعدم قدرة الله على أى تأثير فيما يختص بكل من عباده من الماهية والاستعداد بالرغم من أنه

خلقهم ،قولا لايليق بشأن الألوهية فليتبع كل أحد مايقتضيه استعدادماهيته ولا يتدخل الخالق بخيرهم وشرهم ولا يقدرْ على التدخل لكون الماهية لاتقبل المجعولية وليكن قصارى خالقيته أن أعطاهم الوجود ، فهذا مالا يفترق عن شغل العمّال و تذهب آيات كثيرة مثل قوله تعالى (يضل من يشاء ويهدى من يشاء) كما سبق وقوله (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) وقوله (و نفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها) على مذهب الشيخ ، عبثاً لامعنى له كحديث (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) ،الحق ان الشيخ الأكبر بالنظر الى كونه مبتدع هذا المذهب ماعرف الله تعالى ماعرف الشاعر التركى القائل:

مستعد قيل يوق ايسه لطفكه استعدادم
سكا كوجلكمى وار أى شاه كرم معتادم[١]

بل ماعرف الشيطان الرجيم الذى قال (فبما أغويتنى لأقعدن لهم صراطك المستقيم) [٢] وانى معترف بأن كلامى هذا ثقيل فى حق الشيخ الأكبر لكنى لست عبد الشيخ الأكبر وإنما أنا عبد الله فان أحسست فى كلام الشيخ مالا يليق بجاه الالوهية فلا غرو ان أعد كل كلام لائقاً بجاه الشيخ مهما تضمن من شديد الكلام .

ورابعاً ان القائلين بالاستعداد سمعوا أن الماهية غير مجعولة ولكن لم يفهموا معناه و الذى قال « ماجعل الله المشمش مشمشا ولكن جعله موجودا » هو شيخ الحكماء الاسلاميين ورئيسهم ابن سينا و الحال ان المراد من كون

---

(١) معناه : اجعلنى مستعدا للطفك ان لم يكن فىّ استعداد له فلا عسر عليك يامالك الملك الذى له الكرم عادة

(٢) وقول الشيطان هذا مردود من حيث أنه احتج بالقدر لامن حيث أنه اعترف به

الماهيات غير مجعولة على ماحققه نخر علماء الترك فى القرن الثالث عشر العلامة الكلنبوى فى رسالته التى سماها (مفتاح باب الموجهات) ليس أن الماهيات تكون ماهيات بأنفسها ولا يتعلق بخصوصياتها جعل جاعل وليس المراد من القول المذكور أن المشمش كان مشمشا بنفسه ولم يجعله الله مشمشا وانما جعله موجودا . ولو كانت الماهيات ماهيات بأنفسها أى ثابتة لانفسها بأنفسها كانت موجودة بأنفسها أيضاً بل كانت واجبة الوجود فلا تحتاج من ناحية وجودها الى جعل جاعل كما لاتحتاج من ناحية ثبوتها لأنفسها إذ مطلق الثبوت يتوقف على الوجود فبناء عليه لو كان ثبوت الماهية لنفسها مقتضى ذاتها لكانت كل ماهية واجبة الوجود لان معنى واجب الوجود ليس إلاهذا أعنى الذى يكون وجوده مقتضى ذاته .

فهل رأيتم الآن مايترتب على ما ابتدعه الشيخ الاكبر وتبعه آخرون ذلك المذهب القائل بكون الماهية ماهية بنفسها ، من الخطأ الاكبر وقول ذلك العلامة أى الكلنبوى « اذ مطلق الثبوت يتوقف على الوجود » اشارة الى مقدمة بديهية قائلة بأن ثبوت شيء لشيء فى ظرف يقتضى وجود المثبت له فى ذلك الظرف ومن هذا كان وجود الموضوع شرطاً فى القضية الموجبة المفيدة لثبوت المحمول للموضوع فان كان ثبوته له فى الخارج يلزم وجود الموضوع فى الخارج وان كان ثبوته له فى الذهن يلزم وجود الموضوع فى الذهن فلما كان مراد القائلين الذين حكموا بان الماهية غير مجعولة وزعموا ان الماهية ماهية بنفسها لابجعل جاعل ، ثبوت الماهية لنفسها فى الخارج كثبوت ماهية المشمش للمشمش ، لزم أن يكون وجودها أيضا فى الخارج بنفسها لابجعل جاعل وما هو الا وجوب وجودها فالحق ان ثبوت الماهية لنفسها وثبوت كل شىء ممكن

لنفسه ولغيره انما هو بجعل جاعل وإلا يكون ذلك الثابت لنفسه بنفسه واجب الوجود أما قول أهل العلم ان الماهيــة غير مجعولة وقول الرئيس ابن سينا ماجعل الله المشمش مشمشاً ولـكن جعله موجوداً فمعناه ليس كما فهمه الشيخ وأتباعه وبينا بطلانه وانما المراد كما ذكره العلامة المذكور فى تلك الرسالة ان جعل الماهية موجودة تتضمن جعل الماهية ماهيــة فهى مجعولة بجعل يتعلق بوجودها لا ان الماهية مجعولة بجعل ووجودها مجعول بجعل آخر فخلاصته انه يحصل مجعولان بجعل واحد ولا تحتاج الماهية الى جعل مستقل غير الجعل المتعلق بوجودها مثلا ان جعل المشمش مشمشاً يحصل فى ضمن جعله موجودا ولا يحتاج الى جعل مستقل فهذا معنى كون الماهية غير مجعولة والا فكل شىء غير الله مجعول ومخلوق ولا تعزب الماهية عن هذه القاعدة ولهذا قال بعض العلماء ان الماهية مجعولة وان كان المختار عند المحققين عدم مجعوليتها بالمعنى الذى ذكرنا .

وخامساً ان ماهية الانسان عبارة عن الحيوان الناطق وبانضمام المشخصات الى هذا تحصل ماهيات أفراد الانسان الخصوصية ولا شبهة فى ان اختلاف تلك الماهيات المخصوصة بعضها عن بعض فى الاستعداد للخير والشر داخل فى مشخصات الافراد أعنى ان الاستعداد للخير فى الاخيار والشر فى الاشرار يأتيهم من ناحية المشخصات لا من ناحية الماهية النوعية الانسانية ولو أتى منها لكان كل انسان سواء فى الاستعداد للخير والشر والذى يقسم المشخصات بين الافراد هو الله فهو جاعل ما شاء منها لمن شاء منهم وصانع تركيبها مع ماهيتهم النوعية فلو فرضنا فرض المحال ان الماهيات غير مجعولة بالمعنى الذى فهمه الشيخ الاكبر كان هذا التركيب مجعولا لا محالة اذ لا يمكن جعل الافراد موجودة

الا بهذا التركيب ولا يرد عليه انه قد ذكر فى محل تحقيق هذه المسألة ان من العلماء من يقول بمجعولية الماهيات المركبة دون البسيطة لكن العلامة الشريف شارح المواقف لايرضى التفريق بين البسيط والمركب لانه ان لم يكن البسيط مجعولا لايكون المركب من البسائط غير المجعولة مجعولا أيضاً ، لكن جمع تلك البسائط وتركيبها بعضها مع بعض لايكون البتة الا بجعل جاعل فيدخل الجعل فى المركب من التركيب وان لم يدخل من أجزائه البسيطة غير المجعولة وليس كلامى هذا اعتراضاً على الشريف العلامة الذى لابد أن يعرف معنى القول بعدم مجعولية الماهيـة ولا نزاع لى معه فيكون المركب والتركيب مجعولين بجعل المركب موجوداً كالبسيط ولا يحتاج شىء منهما الى جعل مستقل وانما نزاعى مع من لايعرف ان معنى عـدم مجعولية الماهية انها غير مجعولة بجعل مستقل غير جعلها موجودة و يظن ان الماهية غير مجعولة أصلا فأقول له لو لم تكن الماهية البسيطة مجعولة كانت المركبة مجعولة لتوقف التركيب على الجعل وهذا ظاهر لامرية فيه فلا يمكن تحرير استعدادات العباد بناءً على قاعدة كون الماهية غير مجعولة وتخليصها من تأثير الله الذى ركّب ماهياتها كما شاء ولا ينطبق دليل الشيخ على دعواه من هذه الجهة أيضاً .

وسادساً ان الشيخ الاكبر يثبت لله تعالى فى أوائل الفصوص تجليين التجلى الاقدس الذاتى الموجب لحصول الاعيان واستعداداتهـا فى الحضرة العلمية والتجلى المقدس الموجب لظهور ماتقتضيه تلك الاعيان من الاستعدادات فى الخارج و ربما يعبر عنهما بالفيض الاقدس والفيض المقدس أيضاً فبالاول يحصل الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية فى العالم و بالثـانى تحصل تلك الاعيان فى الخارج مع لوازمها وتوابعها و ما يحصل بالتجلى الاول فغير مجعول

وما يحصل بالتجلي الثاني فمجعول .

فعلى هذا القول الذى يتضمن مجىء أصل الاستعداد الى الاشياء من الله ينتقض كل مابناه الشيخ الاكبر على نظرية الاستعداد من حل معضلة الجبر[1] وان كان الشيخ ينجو به من كثير من وجوه الاعتراض التى أوردناها عليه . ثم انا نستشعر من كون التجلى الاقدس الذى يحصل به أعيان الاشياء واستعداداتها فى الحضرة العلمية تجليا ذاتيا ومن كون محصول هذا التجلى غير مجعول ، بعضَ مفاسد وحدة الوجود تلك النظرية التى أحلنا ابطالها الى تأليف مستقل .

كلام الامام أبى حنيفة فى الفقه الأكبر

للامام الاعظم أبى حنيفة رضى الله عنه كلام فى الفقه الأكبر يجرى مجرى التفسير لقوله تعالى (يضل من يشاء ويهدى من يشاء) وهو أن إضلاله تعالى عبارة عن خذلان عبده أى ترك نصرته واحالته على نفسه فهو ينصر من أراد أن يهديه ولاينصر من أراد أن يضله ولايفعل به شيئاً آخر فترك نصرة العبد من الله واحالته على نفسه يكفى فى ضلاله

يفهم من قول الامام أن الانسان اذا خلى وطبعه يميل الى الشر ولا حاجة الى سوقه اليه أما الخير فيحصل بلطف مخصوص من الله وتوفيق منه وليس هذا تصديق قول الشيخ محيي الدين بن عربى بأن الخير والشر تابعان

---

(١) ويعود الاشكال الى حد أنه لو اطلع المفسر الآلوسى أو شيخ مشايخه الكورانى على قول الشيخ الاكبر هذا بين طنطنة مسألة الاستعداد التى ملأ كتب التصوف ، لرجعا عن التشبث بذيل الشيخ فى حل مشكلة الجبر بالاستناد الى الاستعداد

لاستعداد الماهية غير المجعولة ، فى شطر ذلك القول أعنى فى حق الشر ولو كان كذلك كان الخير من الله لا الشر بل معنى هذا أن الانسان مخلوق مستعداً للشر أكثر منه الى الخير فيكون الشر أيضاً من الله و يستند اليه بصورة عامة و الخير بصورة خاصة ولا يستند شىء منهما الى الطبيعة والدليل على ماقلنا فى تفسير كلام الامام أنه رضى الله عنه لم يبن قوله ذلك على حذلقة فلسفية منه كاستدلال الشيخ الاكبر بعدم مجعولية الماهية .

ويمكن تأويل قوله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) مع قوله (قل كل من عند الله) برأى الامام هذا ويخالفه قوله تعالى (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجا كأنما يصعد فى السماء) وقوله (ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا) وقوله (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) وقوله (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً) ويمكن الجواب عنها بأن الذين لم يعدهم الله بهدايته ويتداركهم برحمته يمكن أن يكونوا مفتونين فى أصل خلقتهم ضائقى الصدور ومختومى القلوب على آذانهم وقر وعلى أبصارهم غشاوة وفى هداية المهديين ازالة تلك الموانع الأصلية ويرد عليه أيضاً حديث (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه) وقد فسر الكثيرون الفطرة بالاسلام وأيدوه بعدم ذكر (ويسلمانه)وعندى أن الأولى فى تفسيره أن يقال لم يرد ﷺ بالفطرة هنا ايماناً ولا كفراً ولا معرفة ولا انكاراً وانما أراد ابتداء الخلقة ومنه قوله تعالى (فاطر السموات والارض) أى مبتدئهما ويبينه قوله فى الحديث الآخر (كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فاما شاكراً وإما كفوراً) ولو كانت الفطرة هنا

الاسلام لما ورث ابويه الكافرين ولا ورثاه ولما صح استرقاقه ، أما عدم ذكر (ويسلمانه) فلكون مورد الحديث أولاد المشركين المقتولين فى غزوة مع أبيهم فنهى عنه ويمكن أن يكون اشارة الى امتياز الاسلام بعدم كونه دين تلقين وتقليد لا لأن المولود يولد عليه فلا يحتاج الى تسليم أبويه

ويؤيد كلام الامام قوله ﷺ فى دعائه (اللهم لاتكلنى الى نفسى طرفة عين) وقوله ﷺ فى حديث أبى ذر (ياعبادى كلكم ضال إلا من هديته) وقول الملائكة لما أخبرهم الله بأنه جاعل فى الارض خليفة وأراد خلق الانسان (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) فانه يدل على أن يخلق الله الانسان مائلا الى الشر والفساد أما قول سيدنا يوسف عليه السلام (وما أبرىء نفسى ان النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربى) وقوله (وإلا تصرف عنى كيدهن أصبُ اليهن وأكن من الجاهلين) وقول سيدنا ابراهيم عليه السلام (لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين) وقول أهل الجنة (وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله) وقوله تعالى لحبيبه ﷺ (ووجدك ضالا فهدى) [1] وقوله (ومن أظلم ممن اتبع هواه بغير هدى

---

(١) ليس المراد من هذه الآية ان الله خلق نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم متصفا بالضلالة ثم هداه بل معناه (انه لولم يمدك بهدايته الخاصة لكنت من الضالين) والآية من قبيل « ضيق فلان فم البئر » مرادا به انه بناه ضيق الفم لا انه بناه واسع الفم ثم ضيقه وانما أشار الى انه كان بيده أن يبنيه كذلك فلم يفعل وبناه ضيق الفم فقد نزل الامر التقديرى منزلة الامر التحقيقى فكذلك أراد الله تعالى بالآية المذكورة الامتنان على حبيبه بانه لو لم يخص بهدايته لكان ضالا فنجاه ربه من الضلال المحقق الوقوع حتى كأنه وجده ضالا فهدى والامتنان بالنعمة ان وقع من الانسان يعد منقصة فى حق المنعم وأذى فى حق المنعم عليه لكن امتنان الله يكون فخرا للمنعم عليه ونعمة أخرى ولا يكون نقصا فى حقه تعالى وأصل ذلك انه لاحق لاحد غير الله أن يعد نفسه منعما حقيقيا وصاحب النعمة فلهذا يعد امتنانه مجاوزة الحد

من الله) وقوله (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور) وقوله (من يهد الله فهو المهتد) وقوله (ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً ولكن الله يزكى من يشاء) وما الى ذلك من الآيات ، فأوضح فى الدلالة على الرأى المذكور وهذه النصوص التى تؤيد قول الامام الاعظم تنفى نظرية الشيخ الاكبر المجوزة لوجود أناس يتوجهون الى الخير باستعدادهم الذاتى الآتى من ماهياتهم غير المجعولة ونظرية التفويض الذي يتضمنه مذهب المعتزلة والماتريدية . والحمد لله فى البداية والنهاية وله الامر من قبل ومن بعد .

والوجه الذى ذكرته فى تفسير قوله تعالى « ووجدك ضالا فهدى » لاأدري هل هو مذكور فى كتب التفسير وأظنه توجيها معقولا ألهمنيه الله بمناسبة قول الامام أبى حنيفة وليعذرنى القراء على عدم الاحاطة بأقوال المفسرين فى هذا الصدد وكان لدي حينما كتبت هذا المحل تفسير الكشاف عارية ولم أختر التوجيه المذكور فيه

تصحيح الخطـــأ

صفحة	سطر	خطـــأ	صــــوابه
١٧	١٧	بعـلوم	بعـلوم
٢٢	١١	ان كان	ان كانت
«	١٢	ان كان	ان كانت
«	١٨	وان حصل	وان حصلت
٢٩	٠٣	مقرونا	مقرونين
٣٢	٠٥	انباته	انباتها
«	١٢	فيتبين منه وجودَ	فيُتبين منه وجودُ
٣٣	١٤	من كانوا	متى كانوا
٤٠	٢١	الاعتقاد	الا اعتقاد
٤٤	٠١	أفعالهم على	على أفعالهم
٥٣	١٦	حركاتها	حركاته
٦٣	٢١	ولم يبتعد	ولم تبتعد
٩٠	١٣	ألا بمشيئتكم	الا بمشيئتكم
٩٥	١٣	ان لآيتها	ان لآيته
١٠٢	٠٨	نه	انه
١٠٨	١٠	ولو شاء الله	لو شاء الله
١١٢	١٨	(سقط عنه) :	وهذا الحـديث أبلغ كلمة فى حل مسألة القدر وجمعه مع العمل
١١٥	١٦	ومن يرد الله	ومن يرد
١٣٤	٠٨	ف	فلا
١٦٠	٠٩	منتهَين	منتهِيَين
«	٢٣	فهو جبر	فهو جبر محبوب
١٧٢	٠٢	ان بكونه	أن يكون
١٨١	٠٢	لارادته (الاول)	لارادتهم
١٨٢	٠٧	الى آخذ	الى آخر
١٨٣	٠٤	وليبحث	وليحدّثنا
١٩٠	٢١	ان تقولْ	أن تقول
١٩٥	٢٠	سبحعانه	سبحانه
٢٠٥	٠٤	سيئة	سيئةُ
٢٤١	١٣	مات	تاب

فهرس

صفحة

صفحة

مسألة ترجمة القرآن

أوفى وأمتع ما كتب فى ذلك

بقلم العلامة الكبير سماحة مصطفى صبرى أفندى

شيخ الاسلام السابق للدولة العثمانية

نقض فيه مسانيد القائلين بالترجمة قديماً وحديثاً

وردّ ما جاء فى مقال فضيلة الاستاذ المراغى وبين مافيها من التلبيس بين معنيى القدرة على العربية والعجز عنها فى كلام الفقهاء، وقرر أن دعاة الترجمة لايستقيم لهم أن يتخذوا مذهب الاحناف سنداً لهم

وفند ما جاء فى قول صاحب البدائع تجويزاً للترجمة وأثبت أن السند من مذهب الاحناف عليها ضعيف فى حد ذاته، ولفت الانظار الى أن المعنى جزء من القرآن ولا يطلق اسم الكل عليه. فلا يصدق القرآن على المعنى أى على الترجمة

وانتقل الى دحض المسانيد الحديثة للترجمة ففند دعوى الاستاذ فريد وجدى فى ترجمة القرآن وزعمه أن القرآن غير معجز ببلاغته واشارته الى أن العرب أيضا ليسوا فى غنى عن ترجمته الى عربى أوضح منه ومغالطته بين الاسلام والقرآن والكلام فى عربية القرآن لافى عربية الاسلام الخ

وهذا الكتاب النفيس فى ١٤٦ صفحة. وثمنه ٧ قروش

نهاية السول

في شرح منهاج الأصول

(للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥)

تأليف

(الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الاسنوي الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢)

ومعه حاشية الاستاذ العلامة الكبير

الشيخ محمد بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية سابقا

أربعة مجلدات ٢٠٠٠ صفحة كبيرة ثمنها ٦٠ قرشاً

تقويمنا الشمسي

بقلم : محب الدين الخطيب

خلاصة تاريخية لما كان عليه التقويم الشمسي عند العرب قبل الاسلام وبعده . وفيه الدعوة الى اتخاذ تاريخ شمسي هجري ذي أشهر عربية بنظام أتقن من جميع التواريخ المعروفة الى الآن

٢٨ ص • ثمنه قرشان

